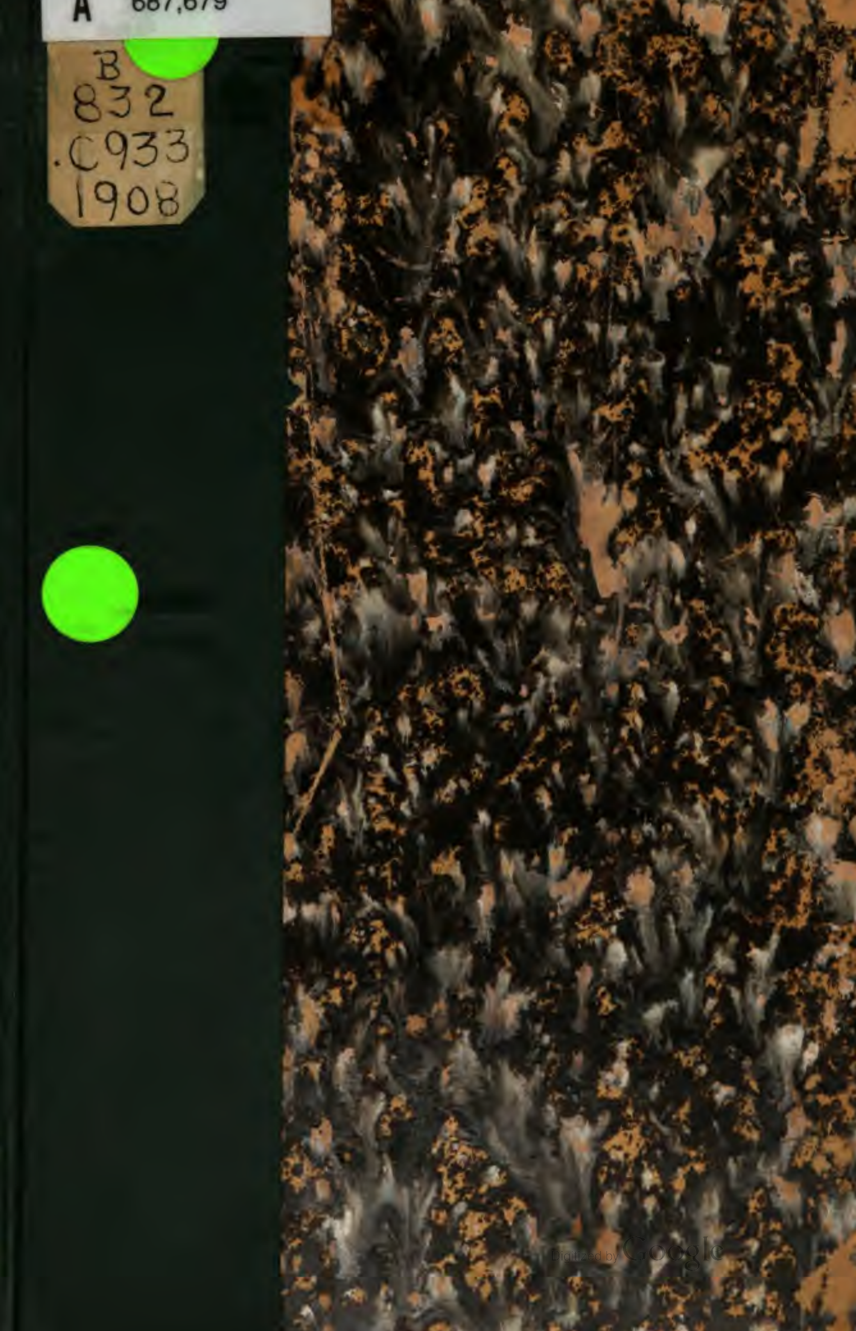
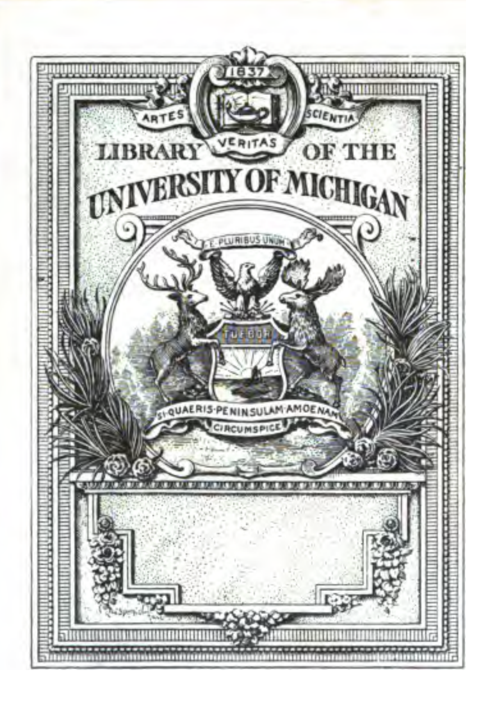
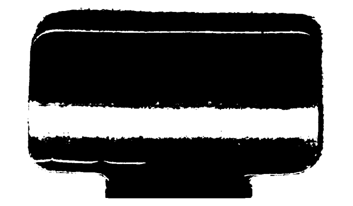



1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



QUESTIONS PHILOSOPHIQUES

Léon CRISTIANI

Le Problème de Dieu et le Pragmatisme

Deuxième édition

BLOUD & Cie



LE PROBLÈME DE DIEU

ET

LE PRAGMATISME

IMPRIMATUR

Parisiis, die 4ª decembris 1907.

G. LEFEVRE,
vic. gen.

QUESTIONS PHILOSOPHIQUES

LE PROBLÈME DE DIEU

ET

LE PRAGMATISME

PAR

Léon CRISTIANI

Docteur en théologie, professeur de dogme.



PARIS

LIBRAIRIE BLOUD & Cie

4, RUE MADAME, 4

1908

DU MÊME AUTEUR :

Luther et le Luthéranisme, *Etudes de psychologie et d'histoire religieuses*, avec lettre-préface de *Mgr Baudrillart,* Recteur de l'Institut Catholique de Paris. Paris, Bloud et Cie, 1908. xxvi-387 pages.
3 fr. 50 ; *franco,* 4 francs.

MÊME COLLECTION

Métaphysique. — Théodicée. — Cosmologie.

CANET (G.), Docteur en philosophie et ès lettres de l'Université de Louvain. — **Nature et histoire de la Liberté de Conscience.** *(19)*.................. 1 vol.
CONTESTIN (G.) — **La Providence.** — *Conservation des êtres créés. — Gouvernement du monde. — Répartition des biens et des maux. (148)*................. 1 vol.
FOLGHERA (J. D.) — **Hasard ou Providence.** — *Le Problème des causes finales. (111)*.............. 1 vol.
LAMINNE (Jacques), Professeur à l'Université de Louvain. —**L'Univers d'après Haeckel.***(366)*.. 1 vol.
SCHLINCKER (R.), Professeur à l'Université de Fribourg. — **La Vie et l'Être vivant.** *(316)*.............. 1 vol.

Philosophie des sciences.

ADHÉMAR (Robert d'), Professeur à la faculté libre des Sciences de Lille. — **La Philosophie des Sciences et le Problème religieux.** *(291)*.............. 1 vol.
Du même auteur. — **Les Variations des théories de la Science.** *(445)*.
BAILLE (Louis), Professeur à l'Université pontificale léonienne. — **Qu'est-ce que la Science ?** *(399)* 1 vol.
BARRE (A. de la), Professeur à l'Institut catholique de Paris. — **Certitudes philosophiques et Certitudes scientifiques.** *(1)*......................... 1 vol.
MUNNYNCK (M. de), Professeur au collège dominicain de Louvain. — **La Conservation de l'Energie et la Liberté morale.** *(112)*........................ 1 vol.

AVERTISSEMENT

Dans son remarquable discours de rentrée, prononcé le 4 novembre, et publié par la Revue pratique d'Apologétique *du 15 novembre 1907, sous ce titre :* Principe et esprit modernes, principe et esprit chrétiens, *Mgr Baudrillart a rappelé, avec infiniment de justesse, cette loi de l'histoire qui est aussi une loi de la psychologie, que toute hérésie radicale voit paraître après elle une demi-hérésie, moins radicale et masquée.*

On regarde généralement comme une autre loi de l'histoire, que toujours l'Eglise a absorbé ses hérétiques. Avec une puissance étonnante d'adaptation qui est un signe infaillible de vie profonde, elle a réagi contre les dangers qui la menaçaient, elle s'est approprié ce qu'il y avait de fécond dans l'erreur même, elle a vaincu par l'affirmation éclatante d'une supériorité indiscutable dans l'ampleur de ses doctrines et dans la souplesse de ses formules dogmatiques.

L'on voudrait donc essayer, dans les pages qui vont suivre, de voir ce qui, dans le semi-rationalisme qui vient d'être condamné sous le nom de modernisme, peut se concilier avec la plus exacte orthodoxie, en un mot ce qui peut être absorbé et utilisé en vue de l'enrichissement du dogme.

Notre premier devoir sera par conséquent d'exposer avec la plus grande objectivité possible les théories que nous visons, et c'est pourquoi le présent travail s'ouvre par une Esquisse du pragmatisme, *nécessairement très rapide et très incomplète, mais suffisante pour notre but, nous l'espérons du moins.*

Notre conclusion fera voir ce que l'Eglise adopte et ce qu'elle repousse dans les thèses du pragmatisme moderniste au sujet du problème de Dieu.

On comprend assez tout ce qu'il y a de délicat dans un pareil travail, et l'on nous pardonnera donc, si l'on nous trouve parfois au-dessous de la tâche.

L. C.



LE
PROBLÈME DE DIEU ET LE PRAGMATISME

CHAPITRE PREMIER

Esquisse du Pragmatisme.

Le *Pragmatisme* est une doctrine récente et déjà cette doctrine occupe le premier plan de la pensée contemporaine. Mais ce système a cette fortune étrange de se présenter, dès le premier abord, sous des formes si diverses qu'il semble impossible de voir dans le mot pragmatisme autre chose qu'une étiquette vague, appliquée plus ou moins à propos, à des philosophies bien différentes.

Il n'y a, malgré les apparences, que peu de points de contact entre la théorie pragmatique anglo-américaine de *William James* et de *Schiller*, par exemple, et la pensée de *M. Bergson* ou de *M. Le Roy*. Sans doute le principe général de tout pragmatisme pourrait être vu dans l'axiome célèbre : *Operari sequitur esse*, pris dans le sens du mot de Leibniz : *Etre, c'est agir* (1).

(1) Par là, le pragmatisme se rattache étroitement à une philosophie déjà ancienne et qu'on peut appeler le *volontarisme* (le mot est de Wundt). Höffding a donné un vigoureux exposé de cette philosophie, qui est la sienne, dans un article de la *Revue de Métaphysique et de Morale* (*Le concept de la volonté*, janv. 1907). Cf. également du même auteur. *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*, 3e édit. p. 430, et passim. Il fait remonter ce courant d'idées à Fichte et Schopenhauer, et signale parmi les contemporains *Wundt*, *James*, *Fouillée*, *Jodl*. On pourrait ajouter à cette liste : *Roberto Ardigò*, avec son principe : *L'essere è attività*, *Ostwald*, pour qui toute réalité est avant tout *énergie*, etc., etc. Le point de vue opposé, pour qui la volonté n'est même pas un élément particulier de la vie consciente, et doit se résoudre en éléments intellectuels est sou-

Mais tandis que W. James et Schiller, après *Samuel Peirce*, concluent de là que le critérium de toute vérité est l'utilité pratique, M. Bergson regarde au contraire la tendance à l'action comme la source de toutes les illusions de la pensée spéculative, et la base de tout relativisme.

Développons ceci : tout est là pour l'intelligence du système et de ses deux branches, la française et l'anglaise.

*
* *

D'après William James (1), toute pensée a pour but une action, *dont elle tire sa valeur*. « La conduite qu'une « vérité nous inspire ou nous dicte est pour nous la « meilleure preuve de sa signification. »

De là une conséquence capitale : « Supposez que deux « définitions, propositions ou maximes philosophiques, « semblent se contredire l'une l'autre et deviennent un « objet de discussion. Si en supposant la vérité de l'une « vous ne pouvez prévoir pour personne en aucun « temps et aucun lieu, de conséquences pratiques diffé- « rentes de celles que vous obtenez en supposant la « vérité de l'autre, c'est que la différence entre les deux « propositions n'existe réellement pas. »

Au fond, ceci ne paraît pas très éloigné du principe de J. de Maistre, dans les *Soirées* : « Tout ce qui est « nuisible en soi est faux, comme tout ce qui est utile « en soi est vrai. »

M. W. James a fait l'application de ce critérium dans son livre célèbre de *l'Expérience religieuse* (2).

tenu d'après Höffding par *Hume, Münsterberg, Ehrenfels, Ebbinghaus, Lapie. Ce qui est à signaler, c'est que le pragmatisme de W. James ne fait que prolonger le volontarisme, tandis que celui de Bergson le dépasse décidément.*

M. Bergson, a précisément étudié ce problème dans son cours du Collège de France, sur les *Théories de la Volonté* (1906-1907).

(1) Cf. *Discours de Californie*, *Revue de Philosophie*, 1906, p. 463 et suiv. — M. W. James est né à New-York, en 1842, il fut longtemps professeur à l'Université Harvard. Principaux ouvrages : *Principles of Psychology* (1890) traduits en italien et en français. *L'expérience religieuse*, *The will to believe* (1897), *Pragmatism*. 1907. Voir *Höffding*, *Philosophes contemporains*, p. 180 et suiv.

(2) *The varieties of religious experience*, 1902. Traduit par *Abauzit*, 1905. Voir dans *Revue du clergé français*, 1er déc. 1906 et 15 nov. 1907 la belle discussion de *M. Michelet* sur ce point.

Il y montre en un sens très aigu du multiple, de l'individuel, de ce qu'il y a de variable et de personnel dans l'expérience humaine en général, et dans les expériences religieuses en particulier.

En résumé, on peut condenser toute cette philosophie dans l'axiome posé par Pierce : « Toute la fonction de « penser n'est qu'un moment dans la production d'ha- « bitudes d'action. »

M. Schiller, professeur à Oxford, a renchéri encore, s'il est possible, sur cette tendance utilitariste qui est bien dans le génie et la tradition de la philosophie anglaise depuis Locke et même depuis Bacon et Hobbes, et qui semblait, avec Bradley, avoir fait son temps.

Il intitule sa théorie : *l'Humanisme* (1).

Il a pris soin de noter sa position philosophique dans un article (2) en forme de dialogue, paru dans la revue *Mind* (1902).

On peut concevoir, dit-il, quatre façons d'expliquer les rapports de la pensée à l'action :

1) La raison pratique est une forme inférieure et dérivée de la raison théorique. (C'est la pensée de Platon, d'après M. Schiller.)

2) La raison théorique et la raison pratique sont irréductibles l'une à l'autre, mais la première l'emporte sur la seconde. (Telle fut l'opinion d'Aristote.)

3) Les deux formes de la raison sont bien irréductibles, mais la raison pratique est supérieure. (Kant.)

4) Enfin le pragmatisme pose une thèse entièrement différente en soutenant que la raison théorique est une forme dérivée et un cas particulier de la raison pratique.

(1) *Humanism, Philosophical Essays,* London 1903 ; *Studies in Humanism,* London 1907.

(2) *Useless knowledge : a discourse concerning pragmatism.* — Nous ne faisons que signaler au passage les accointances qui existent d'après W. James lui-même entre le pragmatisme ou l'humanisme et une jeune école fort bruyante actuellement en Italie. Cette école reconnaît pour chefs, *G. Papini,* professeur à Florence et *G. Prezzolini ;* elle a pour organe une revue d'avant-garde, *il Leonardo,* qui affiche des opinions antidogmatiques, mystiques, théosophiques et occultistes. L'esprit de ce mouvement se rapproche beaucoup de *Nietzche* et de ce qu'il aurait appelé le culte « dyonisiaque » de la vie. On y oublie peut-être que le mépris du vulgaire « troupeau » humain ne saurait fonder une vraie philosophie humaine. Prezzolini vient de publier un *Arte di persuadere,* Florence, 1907, qui est une glorification du mensonge !



Le critérium formulé par Pierce : *utilité marque de vérité*, serait, dit encore M. Schiller, « le plus grand des truismes si l'intellectualisme ne s'était avisé d'y voir le plus grand des paradoxes ».

Il distingue des *vérités candidats* — à savoir toute proposition cohérente, en règle avec la logique formelle — et des *vérités établies*, — celles que l'expérience a confirmées et dont l'utilité pratique est reconnue.

La devise de l'humanisme est le mot fameux de Protagoras : *L'homme est la mesure de toutes choses*.

Cette forme du pragmatisme était trop conforme au génie anglais pour être acceptée par le génie français, plus spéculatif et plus désintéressé.

M. Le Roy la combat positivement et lui reproche de ne chercher que le *rendement* d'une idée et non point sa valeur vraie. Mais la réfutation la plus complète du pragmatisme anglais se trouve dans l'ensemble des travaux de M. Bergson (1).

*
* *

Métaphysicien profond, écrivain puissant, d'une obscurité qui provient plutôt de l'énergie de la pensée que de l'expression, qui est imagée, claire et souvent saisissante, M. Bergson est sans doute le plus grand nom de la philosophie à l'heure présente.

On pourrait l'appeler — si le mot n'avait une nuance fâcheuse qui est loin de ma pensée — *le prophète de la continuité* (2).

La continuité n'est pas, en effet, chez lui seulement une expression qui revient souvent sous sa plume,

(1) *M. Bergson* est né en 1859, il professe au Collège de France depuis 1900, après avoir été maître de conférences à l'école normale. Œuvres principales : *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) ; *Matière et Mémoire* (1900) ; *le Rire* (1902) ; *l'Evolution créatrice* (1907) Il y a aussi d'importants articles de Revue Nous en citerons plusieurs ci-après.

(2) A peine est-il nécessaire de noter que le principe de continuité n'est point particulier à l'heure qu'il est à M. Bergson. Toutefois, alors que ce principe paraît avoir été compris généralement jusqu'ici dans le sens de *mutations infinitésimales*, conformément au principe de Leibniz ou même au vieil axiome *natura non facit saltus* — point de vue énergiquement combattu par Renouvier, — M. Bergson, croyons-nous, entend la continuité dans un sens plus intime et plus profond, non comme un déroulement continu analogue à celui de la bande du cinématographe, mais comme *un progrès*, une *évolution créatrice constante*.

un concept qui est à la base de toute sa philosophie, aussi bien en métaphysique qu'en psychologie ; la continuité est le fondement de sa pensée et se manifeste d'une manière frappante dans l'enchaînement même de ses publications.

Depuis l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, qui date de 1889, jusqu'à l'œuvre capitale qui a pour titre l'*Evolution créatrice* (mars 1907), la pensée a progressé à la manière des êtres vivants, par intussusception, pour ainsi dire, avec une précision, une force, une énergie interne qui commande l'admiration, même quand elle n'arrache pas l'assentiment.

Il n'y a pas eu, dirait-on, de période *antépragmatique* chez M. Bergson, comme il y en a eu une *antécritique* chez Kant. Constamment on sent que l'âme de cette doctrine est le principe fondamental que voici :

Le réel — qui est d'une richesse inouïe — *est continu.*

La continuité d'ailleurs peut revêtir deux formes différentes : *l'extension* et *la durée*. Mais la durée surtout est le domaine propre du continu, et c'est pour avoir méconnu l'importance capitale de la durée, pour l'avoir confondue avec la ligne géométrique par laquelle on la symbolise et pour l'avoir ainsi transformée en quelque chose de spatial, que tous les systèmes, y compris et peut-être surtout celui de Kant, ont faussé la réalité (1).

Dogmatisme, scepticisme et criticisme ont à l'envi commis la même faute et le dernier mot de la philoso-

(1) Cf. *Essai sur les données*, etc., p. 69, 74, 76 et suiv. *Matière et Mémoire*, 207 à 203, cours de 1902 au Collège de France, sur l'idée de *temps*. — L'une des difficultés, pour le dire en passant, des œuvres de M. Bergson et surtout de *Matière et Mémoire*, c'est le soin qu'il apporte à employer toujours la même notation, à ne pas parler par exemple tantôt *d'objets*, tantôt de *représentations*, en dissertant sur le *réel extérieur* à la conscience, mais toujours *d'images*. Pour lui, le monde est donc un groupe *d'images*, dont l'une est notre corps. Par là, M Bergson veut exclure définitivement la théorie très en faveur depuis Descartes et Spinoza, du *parallélisme psychophysiologique*. Si la pensée contient toutes les images, et, si le cerveau n'est qu'une de ces images, il ne peut y avoir *équivalence* entre les deux, la pensée n'est pas immergée dans la matière, en tout cas, elle est autre chose qu'un aspect de la matière. M. Bergson s'est expliqué là-dessus au Congrès de Genève (1904) où son rapport souleva de l'étonnement et même de l'inquiétude. Cf. *Rev. de Métaph. et de Mor.*, nov. 1904, p. 895, 908, et 1027 et suiv.

phie serait le relativisme, si l'on continuait dans la même voie.

C'est que, pour les besoins pratiques de l'action, nous sommes presque fatalement portés à briser, à découper la continuité réelle, à solidifier le mouvant, à spatialiser la durée.

Le pragmatisme inhérent à notre constitution est donc une source incurable d'illusion et de relativisme, si l'on ne sait par un effort vigoureux se replacer dans l'écoulement, dans le devenir, en un mot dans le réel qui est essentiellement durée pure.

De cette façon, l'on dépasse le relatif, on touche au roc solide de l'Absolu, on fonde définitivement la Métaphysique. Mais c'est en somme en tournant le dos au pragmatisme qu'on obtient ce résultat, c'est en arrachant l'intelligence à ses habitudes pratiques, à sa méthode « cinématographique », à sa vision incomplète des choses dont elle méconnaît le caractère mobile et l'enchaînement continu.

L'intellectualisme est acculé au phénoménisme de Hume et de Taine : le réel est une enfilade sans fin de phénomènes physiques ou psychiques, dont la succession rapide donne, comme le cinématographe, l'illusion de la continuité.

M. Bergson réfute vigoureusement, et sans doute définitivement, cet intellectualisme-là, en montrant comment il découle de la constitution pragmatique de notre intelligence.

Pour lui, il veut forcer l'esprit à se surmonter lui-même et cherche, par l'usage hardi de l'intuition, à présenter le tableau vrai de la réalité, telle qu'elle se présenterait à un être que le besoin d'agir ne dominerait pas et qui ferait de la spéculation pure.

Comme on le voit, la théorie de M. Bergson pourrait s'appeler très justement l'*intuitionnisme,* ou l'*intellectualisme rectifié,* bien plutôt que le pragmatisme.

Plus d'un lecteur trouvera sans doute bien obscur l'exposé rapide que nous venons d'esquisser de la philosophie bergsonnienne.

Certes, nous ne sommes plus au temps où la philosophie, descendant de nouveau avec Descartes, comme



autrefois avec Socrate, du ciel sur la terre, pénétrait facilement dans les salons, chez Mme de Sablé ou Mme de Grignan, à Chantilly ou à Sceaux.

Le *Discours de la Méthode* ou *les Méditations*, sont singulièrement faciles à lire auprès de *Matière et Mémoire* par exemple.

On nous permettra donc de formuler en propositions distinctes les principes générateurs de la nouvelle philosophie (1).

I. « — *Il y a une réalité extérieure et pourtant « donnée immédiatement à notre esprit. Le sens com- « mun a raison sur ce point contre l'idéalisme et le « réalisme des philosophes.* »

Par là, M. Bergson affirme le dualisme de l'esprit et de la matière, de l'inétendu et de l'extensif, du vital et du géométrique. La matière, pour lui, se résout en ébranlements qui sont une pure répétition et même, en un sens, une dégradation constante (2). La vie au contraire est ascension, montée continue, conscience toujours en progrès.

II. — « *Cette réalité est mobilité.* » « *Le repos « n'est jamais qu'apparent ou plutôt relatif.* » « *Toute « réalité est donc tendance, si l'on convient d'appeler « tendance un changement de direction à l'état nais- « sant.* »

M. Bergson a horreur de l'immobile, du tout fait. Son Dieu même est toujours en mouvement, non seulement au sens thomiste d'*acte pur* ou d'activité éternelle, mais de progrès continu, autant du moins qu'on le devine, car nulle part, à notre connaissance, l'auteur ne s'est complètement expliqué là-dessus.

III. — « *Notre intelligence, quand elle suit sa pente « naturelle, procède par perceptions solides d'un côté et « par conceptions stables de l'autre.* »

Ceci est capital dans la théorie bergsonnienne. La science est surtout pratique. Elle est même exclusive-

(1) Nous les empruntons à l'article de M. Bergson, *Introduction à la Métaphysique* (*Rev. de Métaph. et de Mor.*, janv. 1903, p. 25 à 36).

(2) Voir la critique de M. Weber à cette expression. *Rev. de Métaph. et de Mor.*, sept. 1907, p. 658. M. Weber a donné là un exposé puissant de l'*Evolution créatrice*, et des difficultés que soulève le livre.



ment cela. L'intelligence diffère de l'instinct en ce que celui-ci est un outil tout fait, et celle-là *fabrique ses outils* et pour cela ne regarde en toute chose que ce qui peut être utilisé, ce qui est solide, immuable.

A cette conception, M. Weber (1) adresse de justes critiques. C'est la science, telle que l'a conçue Bacon, qui est avant tout intéressée. Mais précisément, dans un de ses *Critical Essays* (2), lord Macaulay a fortement souligné l'opposition entre la théorie utilitariste de Bacon qu'il admire, et les idées spéculatives des Grecs, notamment de Platon et d'Aristote, qu'il repousse. Et le P. Laberthonnière a pu faire un tableau très juste de l'*idéalisme* grec en l'opposant au réalisme chrétien.

La science n'est donc pas exclusivement pratique. Elle s'efforce au contraire d'arriver à une *vue* aussi objective que possible du réel, et qui plus est, M. Bergson lui emprunte cette vue et l'adopte.

IV. — « *On comprend que des concepts fixes puis-* « *sent être extraits par notre pensée de la réalité* « *mobile ; mais il n'y a aucun moyen de reconstituer,* « *avec la fixité des concepts, la mobilité du réel.* »

En vérité, le *fluidisme* lui-même de la nouvelle philosophie peut-il se passer de *concepts fixes ?* Ce serait l'*héraclitisme* absolu !

Le seul remède à cet emploi nécessaire de concepts fixes ne serait-il pas dans le contact constant du penseur avec cette intuition qui nous révèle bien l'insuffisance de nos idées toutes faites, mais ne nous donne aucun moyen positif de les remplacer ? En se rappelant sans cesse que le réel est autre chose et plus que ce que nos concepts enferment, l'on échapperait aux excès de l'intellectualisme outré, sans tomber dans un intuitionnisme sans frein.

Mais la vieille idée de substance ne signifiait pas autre chose. Elle était limitative, négative, c'était l'intuition d'un insaisissable noyau du devenir de l'être, car — au moins dans la doctrine thomiste, — la subs-

(1) Article précité, p. 661 et suiv.

(2) Vol. III, Leipzig, 1850, p. 1 à 116.

tance corporelle est essentiellement *devenir* (1).

Mais poursuivons notre exposé.

V. — « *Les démonstrations qui ont été données de la* « *relativité de notre connaissance, sont entachées d'un* « *vice originel : elles supposent, comme le dogmatisme* « *qu'elles attaquent, que toute connaissance doit néces-* « *sairement partir de concepts aux contours arrêtés* « *pour étreindre avec eux la réalité qui s'écoule.* »

Avec les concepts fluides de la nouvelle philosophie, l'on prétend donc dépasser à la fois la kantisme et *l'ancien* dogmatisme. Nous disons *l'ancien* dogmatisme, car l'on aboutit ainsi à une reconstitution de la métaphysique spiritualiste qui est elle-même un dogmatisme *nouveau*.

VI. — « *Philosopher consiste à invertir la direction* « *habituelle du travail de la pensée... pour saisir le réel* « *mouvant par cette sympathie intellectuelle qu'on* « *appelle l'intuition.* »

L'intuition — sympathie *intellectuelle* — est donc la seule méthode pour fonder la métaphysique. L'analyse seule ne pourra jamais faire la synthèse de l'un et du multiple dans le moi qui s'écoule.

« Les concepts variés en lesquels se résout une variation sont autant de visions *stables* de *l'instabilité* du réel, et penser un objet au sens usuel du mot, c'est prendre sur sa mobilité une ou plusieurs de ces vues immobiles. »

Fort bien, mais il semble difficile encore une fois de faire de l'intuition un autre usage que celui de sous-entendre à tous nos concepts une insuffisance à exprimer « le réel mouvant ». Se souvenir toujours que la substance est par rapport à ses états, autre chose qu'un fil par rapport aux perles qu'il relie, voilà ce que nous commandera sans cesse l'intuition.

Elle fera plus, elle maintiendra le contact permanent avec le réel et nous sauvera du relativisme. En effet :

VII. — « *Est relative la connaissance symbolique par*

(1) Cf. *Summa theol.*, I pars, IV, art. 2. — Quant aux substances incorporelles, elles sont *sujettes* au devenir, mais non dans leur essence même : une *âme humaine* reste une *âme humaine* pendant tout le cours de son évolution.



« *concepts préexistants qui va du fixe au mouvant, mais* « *non pas la connaissance intuitive qui s'installe dans le* « *mouvant et adopte la vie même des choses.* »

C'est le réalisme platonicien qui est visé dans cette proposition. La critique de Kant a détruit, d'après M. Bergson, le platonisme qui consiste « à couler toute « expérience possible dans des moules préexistants ».

La nouvelle métaphysique n'est pas « une généra- « lisation de l'expérience mais bien « l'*expérience* « *intégrale* ».

Tels sont, brièvement résumés, les principes du Bergsonnisme. Cette philosophie a suscité un enthousiasme surprenant chez certains, chez d'autres une défiance inquiète. Elle ne peut laisser personne indifférent (1).

On peut conjecturer — car l'auteur ne cite guère — que les maîtres de M. Bergson, ou si l'on veut, ses précurseurs, ont été, entre autres, Fouillée, Boutroux et Wundt.

Cette indication ne va pas d'ailleurs à diminuer l'originalité de ce philosophe.

Tout penseur qui n'est pas un simple dilettante, est plus ou moins original. « Une philosophie que nous « embrassons par simple désir de connaître, ne deviendra « jamais nôtre, a dit Nietzsche, parce qu'elle ne *l'a* « *jamais été*. La vraie philosophie de chacun de nous est « l'ἀνάμνησις (réminiscence). »

Nous portons tous un système latent (2) au plus profond de notre âme, et il n'a besoin pour en jaillir que d'une excitation. Qui ne sait par expérience comment nous bondissons joyeusement au-devant de certaines idées dans nos lectures, tandis que d'autres nous laissent indifférents.

Toutefois l'originalité de M. Bergson est plus qu'ordinaire. En tout cas, l'on voit assez combien nous sommes loin avec lui et de Kant et de William James.

(1) Un essai — très dogmatique, il fallait s'y attendre — de vulgarisation du Bergsonnisme a été fait par *M. Luquet*, dans *Idées générales de psychologie*, » Alcan, 1906. — Ce qui prouve jusqu'à quel point ces théories sont « dans l'air ». c'est qu'au moment même où l'*Evolution créatrice* de Bergson paraissait à Paris, M. *Montgomery* publiait des études absolument analogues sous ce titre : *Philosophical problems in the light of vital organization, N. York and London*, 1907.

(2) Sur cent rêveurs, un seul devient penseur. (Hoffding.)



*
* *

Avec M. Le Roy, nous revenons au contraire au pragmatisme pur.

M. Le Roy a une grande défiance de l'instrument intellectuel dans l'homme. La prétention d'atteindre l'absolu avec cet instrument lui paraît définitivement ruinée depuis Kant. Ce n'est pas dans un intellectualisme rectifié qu'il cherchera la vérité, mais dans une communion directe personnelle, intime, incommunicable avec l'Absolu.

Dans un langage étincelant de verve, de clarté, parfois même, sera-t-il permis de le dire, de paradoxale audace, M. Le Roy fait le procès de l'intellectualisme vermoulu, et construit sur ses décombres un pragmatisme, où le sentiment immédiat du divin, du supra-sensible, du supra-intellectuel joue le rôle principal.

Tout le monde connaît le retentissant article publié par la *Quinzaine*, le 16 avril 1905.

Qu'est ce qu'un dogme ? demandait M. Le Roy.

Et tout en posant la question, il esquissait une réponse qui de proche en proche devait soulever une polémique, dont on trouvera le résultat dans l'ouvrage récent : *Dogme et critique* (1).

Nous n'avons pas à revenir sur ces discussions encore mal closes, mais l'on voudrait, dans les pages qui vont suivre, examiner la manière dont M. Le Roy applique son pragmatisme au problème de Dieu.

L'exposé qui précède était nécessaire pour limiter le champ du débat.

L'on ne se propose point ici de combattre la théologie de W. James pour qui Dieu semble se réduire au divin, et le divin lui-même à une énergie mystérieuse cachée dans les profondeurs « subliminales » du moi humain, pour faire irruption dans le conscient, à l'appel de la prière par exemple.

Cependant ce que nous dirons sera une vérification —

(1) *Bloud et Cie* Paris, 1907. Voir une apppréciation d'ensemble de cet ouvrage dans R. prat. d'Apologétique, *Lebreton*, IV, 193, 221 et les articles de Laberthonnière en cours de publication dans les *Annales de philosophie chrétienne.*

et peut-être une réfutation — de ces paroles du célèbre psychologue : « Les arguments par lesquels on « démontre l'existence de Dieu ont soutenu pendant des « siècles les assauts répétés des penseurs incrédules, « comme des remparts battus par les vagues. Le flot qui « lentement les désagrège les laisse encore debout aux « yeux des croyants. Pour celui qui croit en Dieu, ces « arguments sont solides, pour l'athée ils sont ruineux... « Je ne discute pas ces arguments. Il me suffit que tous « les philosophes, depuis Kant, les aient considérés « comme négligeables (1). »

Nous n'aborderons pas non plus la question *du Dieu fini,* tel que le représente M. Schiller, dans son ouvrage récent, *The Riddles of the Sphinx* (les Enigmes du Sphinx) (2). Ce n'est qu'indirectement que nous pouvons toucher un sujet si grave.

Notre effort portera tout entier sur les deux thèses — dont l'une est négative et l'autre positive — présentées par M. Le Roy, dans deux articles importants de la *Revue de Métaphysique et de Morale* (mars et juillet 1907) sous le titre : *Comment se pose le problème de Dieu* (3).

L'ordre à suivre nous sera imposé, on le devine, par M. Le Roy lui-même : 1° examen des preuves classiques à la lumière du pragmatisme ; 2° preuves nouvelles proposées par cette doctrine, comme fondement de la croyance en Dieu.

(1) *L'Expérience relig.*, trad. *Abauzit*, p. 369 et suiv.

(2) Voir là-dessus, *Rev. de Philos.*, 1907, article de MM. Dessoulavy, Domet de Vorges, Gardair.

(3) Les opinions soutenues dans ces articles sont — avec des nuances dont la gamme serait trop longue à établir — celles d'un groupe de philosophes distingués et de néo-apologistes ardents, dont on ne peut s'empêcher de reconnaître le talent, alors même qu'on ne saurait partager leurs idées en ce qu'elles ont d'exclusif de méthodes traditionnelles que l'on doit rajeunir sans doute, mais que l'on ne peut remplacer sans grand dommage. En ce qui concerne MM. Blondel et Laberthonnière, voir : Piat, *la Croyance en Dieu*, p. 158 et suiv. Pour le P. Tyrrel, voir son propre exposé, dans *Rev. prat. d'Apolog.*, IV, 499, 526.

Bel exposé de la philosophie religieuse de Ollé-Laprune par *Pacaud*, même revue, IV, 271-281. — Principaux ouvrages dans le pragmatisme : Blondel : *l'Action*, 1893. — Tyrrel : *The faith of the Millions, Nova et vetera, Hard Sayings, Lex credendi, Lex orandi.* — Laberthonnière : *Essais de philosophie religieuse,*

CHAPITRE II

Les preuves classiques de l'existence de Dieu en face du pragmatisme.

Le premier article de M. Le Roy soumet à un examen serré, ou plutôt à une critique impitoyable, les preuves classiques de l'existence de Dieu.

C'est la thèse négative.

Ici, M. Le Roy est complètement d'accord avec M. James, dont il repousse cependant, nous l'avons dit, la parenté (1).

« Les preuves classiques, écrit-il, se répartissent en trois groupes, suivant que l'on adopte pour point de départ et pour base de raisonnement :

1) le spectacle de la nature extérieure ou
2) le contenu de la conscience humaine ou
3) les conditions ***a priori*** de la pensée (2). »

I. — *Preuves tirées du monde physique (cosmologiques) Examen de la preuve par le mouvement.*

Exposé. — L'esprit est frappé d'abord par le *devenir* perpétuel, par le *changement,* par le *mouvement* et il tire de là sa première preuve.

Notons bien que par mouvement, il faut entendre non seulement le transport spatial d'une quantité matérielle d'un lieu dans un autre, mais tout passage « de la puissance de l'acte », en un mot tout devenir.

Lethielleux, 1903. *Réalisme chrétien et idéalisme grec,* 1904. Récemment, les *Études* ont publié un article de M. Lebreton, destiné à montrer les rapports significatifs qui existent entre certaines opinions du P. Tyrrel par exemple et le protestantisme libéral ou fidéiste. Cependant il serait souverainement injuste d'englober tous les écrivains ci-dessus nommés dans une égale condamnation.

(1) V. *Rev. de Métaph. et de Morale,* juillet 1907, p. 506 et suiv. — Désormais nous citerons la page seulement à laquelle se rapporteront les textes empruntés aux deux articles de M. Le Roy.

(2) P. 129.

C'est ainsi que l'entend saint Thomas et son argument revient à cette formule : *Omne quod movetur ab alio movetur... Hic autem non est procedere in infinitum ; ergo devenire oportet ad primum movens.* Tout ce qui est mû suppose un moteur, or on ne peut aller à l'infini dans les moteurs, donc il faut admettre un premier moteur.

Objections. — M. Le Roy donne l'argument dans toute sa force , puis il ajoute : « Une méthode, une « attitude d'esprit, sont là tout entières, justement celles « qui nous rendent les vieilles preuves désormais « inacceptables. »

« Les principes de la démonstration précédente nous « sont, en réalité, plus obscurs que la conclusion même « et — croyants ou incroyants — nous sommes beau- « coup plus loin de les admettre que d'accepter celle- « ci (1). »

M. Le Roy fait alors une critique aiguë de la conception thomiste du mouvement. On le conçoit, dit-il, uniquement en fonction de *l'espace.*

— Cependant n'a-t-on pas précisé que par mouvement, saint Thomas entend non pas un transport spatial, mais devenir interne, le passage de la puissance à l'acte ?

— Oui bien, mais saint Thomas prend le mouvement à un point de départ — la puissance, et à un point d'arrivée — l'acte, et non dans son « passage » et « par « là on affirme une sorte de primat du statique sur le « mouvant » (2).

« Avec le postulat de la pensée commune, tout mou- « vement s'explique par une immobilité et il faut « bien alors une immobilité suprême comme principe « suprême d'explication.

« Mais si l'on adopte l'autre point de vue (celui du « pragmatisme) l'argument cesse d'exister, l'argument « s'évanouit, parce que les choses *étant* mouvement, « il n'y a plus à se demander comment elles *reçoivent* « celui-ci (3). »

(1) P. 131.
(2) P. 132-133.
(3) P. 135.

D'ailleurs, « il y a encore un autre postulat à la « base de notre argument, le postulat du morcelage : « *certum est* aliqua *moveri, omne quod movetur* ab alio « *movetur,* » tout repose sur l'opposition du moteur et « du mobile conçus comme les deux termes disjoints « d'un rapport transitif. »

« Mais la matière ainsi morcelée n'est pas autre « chose que le produit d'une élaboration mentale « opérée, en vue de l'utilité pratique et du discours (1). « Au delà de cette surface, la critique retrouve une « continuité sous-jacente, où chacun des corps n'est « plus qu'un foyer de coordination, un centre de pers- « pective. Dès lors que devient la preuve en cause ? Elle « se dissout dans le flot ininterrompu du devenir. Si « le monde est une immense continuité de transforma- « tion incessante, on n'a plus à imaginer cette cascade « échelonnée et dénombrable qui appelait nécessaire- « ment une source première (2). »

De même, il n'est pas nécessaire de supposer un infini en nombre *actuel,* puisque le nombre qui suppose une discontinuité est une création de notre esprit.

M. Le Roy critique après cela — et par les mêmes arguments — la forme moderne de la preuve fondée sur une conception mécanique et atomistique du monde.

Puis il conclut ainsi : « En définitive, le mouvement « ne peut conduire à l'affirmation de Dieu que pour « autant qu'il est envisagé pour un signe irrécusable « de contingence. Or pourquoi le juger tel ? Deux rai- « sons s'offrent : ou bien l'on admet qu'il est effort, « travail, aspiration vers le mieux, nous dérivons alors « vers les preuves tirées du monde moral. Ou bien l'on « admet qu'il est marque d'une imperfection elle-même « jugée exclusive de l'existence nécessaire, et nous voici « cette fois amenés à l'argument ontologique. De toute « manière, le fait que le phénomène du mouvement

(1) Remarquez le progrès accompli depuis Kant ; pour celui-ci la fonction de l'esprit est d'*unifier,* pour le pragmatisme, elle consiste à *morceler.* L'un et l'autre sont vrais en des sens divers.

(2) P. 135. — Voir critique de cette théorie, au point de vue scientifique, par M. *Poincaré, Valeur de la science,* Paris, Flammarion, p. 221 et suiv.



« ne constitue pas un îlot isolable dans la nature, nous « interdit de conclure à sa contingence universelle.

« Ainsi, en fin de compte, l'argument du premier « moteur vient s'appuyer sur la preuve *a contingentia* « *mundi*, dont il ne constitue qu'une variante, une « particularisation, un aspect, un moment (1). »

Discussion. — Ces dernières paroles nous révèlent la tactique de M. Le Roy. Elle est exactement celle de Kant, et consiste à ramener de proche en proche toutes les preuves à la preuve ontologique, afin de pouvoir, en étouffant celle-ci, les supprimer toutes ensemble.

Voyons cependant si la preuve par le mouvement est décidément inutilisable et si « le flot qui lentement l'a desagrégée » la recouvre maintenant dans ses replis vainqueurs.

L'argumentation de M. Le Roy repose sur les deux postulats que voici :

1° *La continuité du réel est tellement absolue que tout morcelage* [morcellement] *est illusoire et illégitime.*

2° *Le continu réel est essentiellement mouvement, et par suite la question d'un moteur ne se pose pas.*

La première de ces deux propositions est fondamentale dans la philosophie pragmatique.

Pour l'admettre dans toute sa rigueur, il faudrait établir : 1° la continuité absolue de la matière ; 2° la continuité absolue de la vie ou de ce que M. Bergson appelle la conscience en général ; et 3° l'identité de la matière et de la conscience.

Ce serait le monisme (2) pur et simple.

Mais la continuité de la matière est-elle si absolue que l'on ne puisse y distinguer des articulations naturelles qui rendraient un certain morcellement légitime ?

(1) P. 137. — Plus d'une fois, dans la discussion qui va suivre nous nous sommes rencontré avec *M. Lenoble*, qui a publié sur ce point, dans *Revue du clergé français*, 1er nov. 1907, une brève mais substantielle étude. Cependant M. Lenoble s'attache surtout au second article de M. Le Roy, dont il fait une critique serrée et attentive. Nous y renverrons souvent ci-après.

(2) On sait que le *monisme*, forme actuelle du panthéisme, est très à la mode. On peut distinguer le *monisme matérialiste de Haeckel* et *Le Dantec*, le *monisme panpsychiste* de *Lachelier* et *Max Verworn*, le *monisme dynamique* (idées forces) *de Fouillée*, ou même simplement le *monisme spinoziste* (parallélisme) de *Hoffding* et autres.

Nous défendra-t-on, par exemple, de morceler le système solaire du reste de l'univers ?

M. Bergson ne le pense pas : « Il y a un lien entre les « mondes, écrit-il. Mais ce lien peut être considéré « comme infiniment lâche en comparaison de la solidarité qui unit les parties d'un même monde entre elles. « De sorte que ce n'est pas artificiellement, pour des « raisons de simple commodité, que nous isolons notre « système solaire ; la nature elle-même nous invite à « l'isoler (1). »

Et dans le monde solaire, l'on nous permettra bien au moins de distinguer les planètes entre elles et le soleil des planètes. L'on verra tout à l'heure l'importance de cette distinction.

D'autre part, pour admettre la continuité de la conscience en général, il faut prouver que la parenté évidente qui existe entre les êtres n'est pas simplement *idéale,* mais bien *physique,* en d'autres termes, il faudrait préciser et vérifier la nature de l'évolution vitale, de l'évolution créatrice.

Ici encore, M. Bergson nous donne l'exemple de la modestie (2).

D'ailleurs, plus que dans le continu matériel, il y a dans le continu vivant, des articulations évidentes. Quelle continuité entre l'homme et le singe, dans l'état actuel ? entre l'animal pris globalement et le végétal ? Quelle continuité même entre les consciences individuelles d'une même espèce, entre celle de M. le Roy et la mienne, par exemple ? A force de subtiliser sur le concept de continuité, on aboutirait à supprimer toute distinction, toute personnalité et par contre-coup toute morale.

L'espèce ne doit pas faire oublier l'individu.

D'ailleurs M. Bergson admet que le courant vital — l'élan originel — s'est diversifié, divisé en ruisselets multiples.

La continuité est donc réelle, mais non absolue (3).

(1) *Evolution créatrice*, p. 262.

(2) *Op. laud.*, p. 26-27. Il ne tranche pas la question qui est sans doute insoluble. Il penche cependant visiblement vers l'évolution réelle par descendance physique. Mais ceci ne change rien à la suite.

(3) M. Le Roy le reconnaît lui-même, pages 478 et 479, dans son second article plus exact sous ce rapport que le premier. Cf. *Lenoble*, loc. cit., 291.

Enfin, l'identité de la matière et de la conscience admise par les monistes comme Le Dantec, est au contraire définitivement ruinée par M. Bergson. Sans doute il admet une communauté d'origine entre l'une et l'autre et cette origine — on va le dire — il la trouve dans un acte créateur libre, mais il regarde la matière et la vie comme deux mouvements inverses, l'un qui *monte* et l'autre qui *descend*.

Ceci nous amène à considérer le second postulat de M. le Roy.

Le réel est *mouvement*, dit-il.

Oui, mais pas mouvement quelconque.

Le monde est vie d'une part et matière de l'autre. L'une est évolution montante et l'autre dégradation croissante.

D'un côté, l'évolution exige un commencement, car un progrès éternel aboutirait à l'infini.

De l'autre la dégradation de la matière implique un double mouvement dans cette matière, l'un, si l'on veut, essentiel et qui n'est qu'un immense frémissement des centres de force, un rayonnement de l'universelle attraction ; l'autre, accidentel, comme le mouvement des planètes par exemple, ou les mouvements étudiés par la chimie et la physique.

Tous ces mouvements « ont une tendance à se dégrader en chaleur », nous dit M. Bergson (1). L'instabilité de notre monde va diminuant, et l'on tend à la suppression de tous ces mouvements accidentels pour arriver aux simples ébranlements élémentaires.

Evolution et dégradation suppriment l'hypothèse de l'éternité du monde et obligent à recourir à un *principe créateur*.

C'est là que M. Bergson aboutit franchement (2), et de la sorte le pragmatisme du maître rétablit ce que le pragmatisme du disciple avait détruit.

Ce n'est plus la preuve par le mouvement dans la forme thomiste, mais c'est toujours la preuve par le mouvement rajeunie, fortifiée et aboutissant non plus

(1) *Op. cit.*, p. 261. Cf. *Picard, La science moderne et son état actuel*, p. 130 et suiv.
(2) *Ibid.* p. 268-270. Voir l'exposé de cette preuve dans *Guibert*, R. prat. d'Apol. 15 déc. 1907.

à l'idée d'un moteur premier, mais *d'un Créateur*, ce qui est mieux encore.

L'argument de saint Thomas ne conclut pas, en effet, à un créateur. Le moteur immobile y joue le rôle des principes indémontrables dans la démonstration. Il conditionne le mouvemeut sans le créer. Le recours à l'infini a donc la même valeur que l'argument du diallèle chez les sceptiques. Contre ceux-ci l'Ἀνάγκη στῆναι d'Aristote se dresse comme le dernier rempart de la raison. Il en est de même dans la preuve du premier moteur. Ce dernier se trouve *au-dessus* du monde plutôt qu'*avant* le monde, comme le point d'attache de toute explication de l'universel devenir (1).

II. — *Examen de l'argument tiré de la contingence.*

Exposé. — Voici l'énoncé traditionnel de cette preuve célèbre :

Si quelque chose est, quelque chose a toujours été. Pas de commencement absolu. Rien ne sort de rien. « Qu'à un moment rien ne soit, éternellement rien ne sera. » (Bossuet.)

Or, ce qui a toujours été c'est le *nécessaire*, et il tire sa nécessité de lui-même ou d'un autre (2), mais il faut toujours arriver à un être *nécessaire par soi*.

Ce qui est nécessaire par soi est parfait, c'est Dieu.

Parmi les critiques adressées par M. Le Roy à cet argument, il en est qui portent, d'autres qui semblent à côté de la question.

Occupons-nous des premières seulement.

Objection. — 1° Pour prouver que l'Etre nécessaire est Dieu, il faudrait encore prouver qu'il est parfait

(1) Peut-être pourrait-on tirer aussi un argument de la *contingence du rythme* du mouvement universel. C'est la preuve de Leibnitz. Cf. *Piat, la croyance en Dieu*, p. 64. M. Bergson prouve la relativité des lois mathématiques du mouvement par la contingence du rythme de ce même mouvement (cf. l'*Evolution créatrice*, p. 36).

(2) Saint Thomas pose cette alternative. C'est faute de l'avoir remarqué que l'on a pu l'accuser de recourir au procédé ontologique condamné dans saint Anselme. Il distingue un nécessaire *en fait* et un nécessaire *en droit*. La critique de M. Le Roy qui oublie ce détail capital en traitant ce sujet (p. 138) tombe donc à faux.

« d'où, comme l'avait dit Kant, recours inévitable à l'argument ontologique » (1).

Discussion. — On pourrait répondre que saint Thomas ne prouve pas en effet la perfection de Dieu par cet argument, mais seulement dans la *quarta via*.

Toutefois pour montrer le rapport étroit qui existe entre la *tertia* et la *quarta via,* nous accorderons que, dans la pensée du Docteur Angélique, *le nécessaire par soi est infini*, comme il le prouve ultérieurement et comme l'affirme la preuve par les degrés de perfection.

Le nerf de l'argumentation est en ceci : que *pour être il faut avoir une raison d'être* (2). Cette raison d'être, c'est ce que nous appelons la perfection. Une perfection limitée donne une raison d'être limitée ; une perfection illimitée, une raison d'être illimitée, c'est-à-dire une nécessité. Le mot nécessité recouvre donc celui de perfection. Et si l'on ne veut pas dire : l'être nécessaire par soi est nécessaire parce qu'il est nécessaire, on est bien obligé de dire : il est nécessaire *parce* qu'il est parfait.

L'artifice de Kant, pour réfuter cette preuve, consiste à dire : Cette proposition : le nécessaire est parfait, peut être convertie simplement et devient : le parfait est nécessaire, donc on revient à l'argument ontologique.

Qui ne voit le sophisme de cette argumentation ?

La preuve ontologique a ceci de vicieux qu'elle part du parfait sans dire où elle le prend, en sorte qu'on peut lui dire : vous le fabriquez artificiellement.

Nous, au contraire, *nous partons du réel,* et nous aboutissons au nécessaire *par soi* (3), lequel nous donne le parfait par simple analyse.

Nous reviendrons d'ailleurs à l'argument ontologique.

Objection. — 2° Mais, nous dit M. Le Roy, « pourquoi la perfection ne serait-elle pas tout simplement l'infini du progrès, quand on l'envisage d'une

(1) P. 140.

(2) « *Pour être il faut pouvoir être.* » *La Mennais, Essai d'un système de Phils. cath.* publié par *Marechal,* Bloud, 1906, p 19.

(3) Encore une fois, cette adjonction *par soi* n'est pas indifférente, elle est capitale.

vue globale et qu'on en symbolise la convergence par une limite ? » (1)

Discussion. — Non, la perfection ne peut être l'infini du progrès et cela pour deux raisons.

D'abord parce qu'un progrès actuellement infini est impossible.

Pourquoi, en effet, M. Bergson rattache-t-il son jaillissement de vie, qui monte dans l'être par évolution, à un Principe créateur, si ce n'est parce qu'un progrès doit avoir un commencement, sous peine de n'être plus un progrès en touchant à l'infini.

Les partisans de l'évolution sont plus que tous les autres obligés de nier l'éternité de la matière, puisque une matière occupée à évoluer depuis l'infini de la durée, serait arrivée à l'infini de la perfection. On ne peut sortir de là qu'en invoquant l'hypothèse de Spencer, d'après laquelle l'évolution se fait par montées et descentes successives, par d'incessantes et éternelles oscillations entre l'homogène indéfini et l'hétérogène défini.

Nous ne réfuterons pas cette hypothèse, elle est de celles qu'interdit le pragmatisme de M. Bergson, que nous opposerions de nouveau à M Le Roy (2).

Mais le parfait ne peut être un progrès infini, encore pour une autre raison.

Il ne peut pas l'être *réellement* parce que ce qui *se fait* ne peut être ce qui non seulement *est fait,* mais ce qui est *parfait* (3). Ce qui *se continue* ne peut être ce ce qui est *achevé,* ni *a fortiori,* ce qui est *parachevé.* D'ailleurs ce n'est pas en ce sens que parle M. Le Roy. Mais le parfait ne peut pas être non plus *idéalement* le progrès infini, parce que l'idée de prendre *globalement* même en idée un progrès *infini* (on veut dire sans

(1) P. 139.

(2) V. *Evolution créatrice,* 393 à 399. Darwin était le premier à reconnaître un Créateur. Cf. *Piat, ouv. cit.,* p. 193. *Lenoble,* p. 292, *Guibert, R. prat. d'Apol., III,* 301.

(3) Ici, nous nous sommes rencontrés presque mot pour mot avec avec *M. Lenoble* « Cela revient en définitive à demander pourquoi le parfait ne serait pas l'imparfait. On nous ramène ainsi à la conception allemande d'un Infini qui se fait, et un Infini qui se fait qu'est-ce autre chose que l'imperfection même. » p. 292. Voir aussi *Laberthonnière, Réalisme chrétien,* p. 192, note 1, contre l'idée du *Dieu qui se fait.*



doute indéfini) est une illusion pure, puisque par définition un progrès infini n'est jamais fini et ne peut être pris globalement (1).

Qu'on n'objecte pas la comparaison de l'asymptote. Nous sommes dans le réel et non dans le symbolique, dans la durée et non dans l'espace, en métaphysique et non en mathématiques.

Objection. — 3° En somme, conclut M. Le Roy, « j'accorde le *necessarium in rebus*. Mais pourquoi « veut-on que ce soit un *Aliquid*, un *Etre* nécessaire. « C'est préjuger de la question. Je ne vois pas qu'on ait « démontré autre chose qu'une nécessité immanente, « au lieu de cet Etre nécessaire, distinct et transcen- « dant qu'on appelle Dieu (2) ».

Discussion. — Nous avons noté que saint Thomas distingue un nécessaire *de fait* et un nécessaire *de droit (par soi)*, distinction exigée par le besoin d'éviter le procédé ontologique.

Toute la question est donc de savoir si M. Le Roy reconnaît un nécessaire *par soi*, ce qui implique *infinité* et donc *transcendance*, ou un simple nécessaire de fait.

Spinoza admettait le premier, ce qui ne l'empêchait pas d'admettre aussi l'immanentisme, mais c'était en identifiant l'infini et le fini, le parfait et l'imparfait, en établissant un parallélisme fatal entre l'étendue (matière) et la pensée (esprit), enfin en concluant à une nécessité inexorable, destruction de toute morale vraie. Si le pragmatisme, qui est avant tout une philosophie de la liberté, veut éviter ces conséquences, il faudra qu'il évite de poser les mêmes prémisses.

Preuve par les causes. — M. Le Roy rappelle, en terminant, qu'on a souvent formulé le même argument tiré de la contingence sous la forme d'une preuve basée sur la causalité : *il faut aux causes un premier chaînon incausé*, qui est Dieu.

Sous cette forme, l'argument prête à deux objections graves, dont l'une a déjà été faite ci-dessus et dont l'autre est empruntée à Kant.

(1) Cf. *Piat, op. laud.*, p. 41. « Toute philosophie moniste exclut l'idée d'évolution. » *La réciproque est vraie.*

(2) P. 140.



Objection. — 1° L'idée de cause suppose un morcellement illégitime.

« Il n'y a pas de phénomènes juxtaposés numérique-
« ment, mais une continuité phénoménale hétérogène
« où le nombre est apporté par nous seuls. »

Réponse. — Il est vrai que les phénomènes ne sont point juxtaposés. C'est la théorie associationniste de Taine, de Mill, de Hume qui supposait cela et nous avons déjà repoussé avec M. Bergson la théorie « cinématographique » du réel (1).

Mais les individus tout au moins sont numériquement distincts. Chacun d'eux est un petit monde aussi distinct de son voisin, que le monde solaire des étoiles (2).

Nous supplions qu'on nous permette de dire que le fils est distinct de son père et de sa mère, et que de chaînon en chaînon il faut bien remonter non pas seulement à un premier chaînon, mais à une cause incausée supérieure à la chaîne entière.

Objection — 2° Mais, nous objecte M. Le Roy,
« le principe de causalité (Kant l'a montré) n'appartient
« qu'à la législation interne de l'ordre phénoménal,
« qu'il ne peut servir à dépasser (3). »

Réponse. — Il y aurait bien des choses à dire sur cette affirmation.

Déjà en 1787, dans son ouvrage : *David Hume sur la croyance ou idéalisme et réalisme*, Jacobi montrait que Kant avait fait un usage illégitime du principe de causalité en admettant *une chose en soi*. Quelques années plus tard (1792), dans l'*Œnesidemus*, Schultze formulait la même objection, et Fichte ne trouvait pas d'autre moyen d'y répondre que de fonder le subjectivisme pur (4).

L'expérience devrait nous suffire, car elle nous apprend qu'il faut admettre l'objectivité du principe en question, ou nier toute réalité, autre que les phénomènes.

(1) Le mot est de Bergson lui-même. Cf. *Evolution créatrice*, p. 330; également *Introduction à la métaphysique, R. de Métaph. et de Morale*. janvier 1903.

(2) La comparaison est de *M. Bergson, op. laud.*, p. 16 et 13.

(3) P. 113. Voir la réfutation de cette objection par M. Lenoble, 291.

(4) Cf. *Zeller, Philos. des Grecs*, trad. Boutroux, III, 116.

Or le pragmatisme, tout au contraire, réduit les phénomènes à n'être que les moments indivisibles de la mouvante réalité. Ou le pragmatisme est un faux système, ou il permet de dépasser le kantisme.

Il faut choisir entre le pragmatisme et le kantisme. L'un exclut l'autre. C'est du moins ainsi que nous comprenons la philosophie bergsonnienne, et que nous l'avons exposée ci-dessus.

III. — *Argument des causes finales* (1).

Exposé. — « L'univers accuse dans toutes ses par-
« ties une finalité qui dénote un art merveilleux au ser-
« vice d'une intention bienveillante. D'où spontanément
« induction d'une Intelligence, d'une Bonté, d'une
« Sagesse infinies, créatrice et organisatrice des
« choses. »

« Nul ne contestera qu'en fait cette preuve soit sou-
« vent efficace, génératrice de certitude. C'est la plus
« populaire de toutes (2). »

Ainsi s'exprime M. Le Roy. Avant lui déjà, Kant avait affirmé son respect pour cet argument. « C'est le plus ancien, disait-il, le plus clair et le plus conforme à la raison humaine. »

Voltaire le résumait en disant : « Le monde est fait *avec* Intelligence, donc *par* une Intelligence. » Et il n'hésitait pas, malgré les empiristes, à se poser en *cause finalier*.

Objection. — Les objections cependant ne manquent pas contre cette preuve. « J'observe d'abord, écrit
« M. Le Roy, une espèce de contradiction entre l'argu-
« ment des causes finales et cet autre argument non
« moins célèbre qui se fonde sur les aspirations hu-
« maines. Tout est bon ou tout est mauvais, suivant les
« besoins de la cause. Il y a peut-être là quelque
« marque d'artifice, quelque arrangement de rhétori-

(1) Cet argument est présenté fort éloquemment par *Sertillanges Les sources de la Croyance en Dieu*, p. 78 et suiv. et très philosophiquement par *Piat, La Croyance en Dieu*, p. 59 et suiv., deux ouvrages qui font honneur à la science catholique actuelle. Cf. de Lapparent : *La Providence Créatrice* (Science et Religion, n° 423.)

(2) P. 144.



« que. En tout cas, l'objection du mal, de la douleur,
« de la souffrance atteint par la base la preuve qui
« nous occupe en ce moment. S'il est facile de s'en-
« thousiasmer au spectacle des harmonies cosmiques,
« il ne l'est pas moins de se scandaliser à celui des
« misères qui s'y mêlent.

« En somme, nous avons affaire à une preuve d'ora-
« teur et de poète lyrique, plutôt que de logicien (1). »

Discussion. — Il est possible qu'il y ait eu parfois des exagérations dans l'usage de cette preuve. Mais ce serait une exagération et des plus graves de supposer que l'existence du mal supprime purement et simplement l'existence du bien. Tout au plus pourrait-on se balancer anxieusement dans l'alternative de Boèce :

Si quidem Deus est, unde mala ? Bona vero unde ; si non est ? (2)

Mais la finalité est visible ou n'est pas visible, voilà la question. Si elle est visible, ne fût-ce qu'en un point, elle prouve.

Or, il faut bien se poser le « problème étrange », a dit Renouvier : « Comment un monde dont les innom-
« brables habitants (animaux de tous ordres) se repré-
« sentent *des fins* et dont le dernier venu du côté où
« nous voilà (l'homme) ne comprend rien que sous la
« notion de fin, est-il sorti de quelque amas antérieur
« où le principe des moyens et des fins n'avait aucune
« part (3). »

Claude Bernard n'a-t-il pas admis les causes finales avec ses *idées directrices ?*

Enfin, le livre capital de M. Bergson, si souvent cité dans cette étude, sur l'*Evolution créatrice*, est-il autre chose qu'un tableau saisissant de la finalité universelle ?

Sans doute, M. Bergson proteste contre le finalisme radical au sens de Leibniz.

Mais il repousse plus catégoriquement encore le mécanisme universel et toute son œuvre en est une réfu-

(1) P. 141.

(2) *De Consolatione*, livre I, prose 4. Avant lui Sénèque avait fait ce vers : *Quis mala, si Deus est ? si non est, quis bona fecit ?*

(3) *Essais de critique générale, loi de finalité.*

tation, la meilleure qu'on ait jamais donnée (1).

Le souci qu'il a de ne gêner en rien, si peu que ce soit, la liberté et la spontanéité de l'élan du créateur de la vie, le pousse, il est vrai, à regarder comme absolument imprévisible, même pour un regard supra-humain — et par là l'on entend sans doute le regard du Créateur — tous les actes qui jaillissent librement du progrès continu de l'être vivant.

Mais M. Bergson est réduit à mettre cette prescience qu'il semble refuser à Dieu, dans l'élan vital lui-même. Ce n'est pas sans une certaine surprise qu'on le voit, après avoir refusé tout plan à l'évolution (2), prêter des *intentions* à la vie, comme celle d'utiliser l'énergie solaire pour pouvoir ensuite la dépenser, ou mieux encore de s'emparer d'énergies déjà accumulées, comme fait l'animal à l'égard de la plante (3).

Ces *intentions* sont plus étonnantes encore quand il s'agit d'expliquer les instincts merveilleux des insectes paralyseurs, l'Ammophile ou le Sphex (4), ou quand on parle du « congé définitif que l'instinct reçoit de l'intel- « ligence dans l'homme » (5).

La vie résout des problèmes de plus en plus compliqués, elle crée des organismes adaptés à mille conditions diverses, elle n'oublie pas d'ailleurs de monter les échelons qu'elle doit franchir. On parle de tout cela tantôt comme s'il s'agissait d'une simple impulsion reçue et qui se poursuit inconsciemment et — ce serait le mécanisme, — tantôt comme si la vie elle-même choisissait sa fin et ses moyens, ce qui est un finalisme

(1) Cf. *Evolution créatrice*, p. 40 et suiv., 380 et suiv. *M. Weber*, loc. cit., montre bien que l'effort de Bergson pour dépasser le finalisme est illusoire : « La précaution oratoire : « tout se passe « comme si... » est inutile. Ce n'est pas avec des périphrases qu'on « se débarrasse du finalisme... les thèses bergsonniennes sur l'évo- « lution créatrice nous paraissent de magnifiques développements « sur le principe que l'être tend à persévérer et à grandir dans son « être, forme qui renferme en puissance toutes les explications fina- « listes de la science moderne » (p. 659-660).

(2) V. par exemple p. 112 ; cependant à la page 27 il nous permet de supposer un plan immanent, conception peu claire, on l'avouera.

(3) P. 126.

(4) P. 158 et suiv., 187 et suiv.

(5) P. 155. Tout cela rappelle l'hegelianisme.

plus incompréhensible que celui que nous mettons en Dieu.

Objection. — M. Le Roy nous dira « que nous-« mêmes agissons dans l'inconscience, dans la vie ins-« tinctive et spontanée avec beaucoup plus d'art, de « puissance et de sûreté que par la raison consciente et « réfléchie ; » que, par suite, rien n'établit que l'ordre ne soit pas immanent, et qu'enfin « le dilemme de « Fénelon (ou Dieu ou le hasard) est fautif, car il y a « une troisième alternative non examinée, à savoir « l'hypothèse *d'une raison immanente* » (1).

Discussion. — Nous répondons : cette raison immanente est-elle consciente ou non ? Si elle est consciente comment est-elle immanente par exemple à l'animal, à la plante, au monde inorganique ? Si elle est inconsciente, pourquoi l'appelez-vous une *raison*, puisque ce terme implique la vie consciente ? Dites alors que l'ordre est immanent, et la question sera de savoir d'où vient cet ordre, car immanent ne dit pas nécessaire.

— Mais immanent dit moins encore contingent.

— C'est vrai, aussi est-il beaucoup plus simple de dire, avec M. Bergson, que « la finalité est *externe* ou elle n'est rien du tout » (2). Il faut voir le monde tel qu'il est, et la vie y emploie des matériaux variés qu'elle arrache, pour ainsi dire, à la continuité matérielle, et dont elle fait des organismes où la finalité est évidente, mais externe, et non pas immanente à chaque partie.

Autre objection. — M. Le Roy nous oppose encore l'objection de Kant : cette preuve conclut à une *grande* sagesse non à *l'infinie* sagesse, à un architecte, ou à un horloger très habile, non à un Dieu vraiment infini.

Discussion. — Cela est vrai et Kant, s'il est permis de le dire, enfonce ici une porte ouverte.

Conclusion : il ne faut pas séparer cet argument des autres. D'ailleurs M. Le Roy, imitant la tactique du dernier des Horaces contre les trois Curiaces, ou plutôt celle de Kant, oublie constamment ce qu'il a reconnu

(1) P. 147-149.

(2) Voir le développement de cette pensée, *ouv. cité*, p. 44, 45.

d'abord : que les différentes preuves de l'existence de Dieu ne sont que « les moments d'une seule et même dialectique » (1). Il est aisé de faire à chaque argument une objection et même des objections. Chacune des preuves ne montre qu'un aspect fragmentaire de la vérité. On peut toujours reprocher cette fragmentation, critiquer ce morcellement. Mais c'est par l'emploi d'un artifice illégitime, que l'on conclut à la destruction de toutes les preuves, quand on a énervé quelques-unes d'entre elles, en les prenant isolément.

Pour comprendre, il faut d'abord sympathiser (2), et la sympathie consiste ici à rétablir la continuité sans cesse brisée d'une dialectique où l'intelligence lutte avec sa propre faiblesse et plus encore avec l'instrument matériel qu'elle emploie pour exprimer ses pensées ou plutôt ses intuitions.

M. Le Roy accumule à plaisir les preuves de cette faiblesse de notre intelligence. Dans son ardeur à humilier la raison raisonnante, il va jusqu'à écrire :

« Contradiction, causalité, primat de l'acte, que
« sais-je ? autant d'obscurs mystères, dès qu'on s'efforce
« d'atteindre leurs ultimes racines (3). »

— Il est bien certain que l'homme ne peut pas plus prouver la valeur de sa raison, par la raison elle-même, qu'il ne peut sauter par-dessus son ombre.

Mais c'est une erreur de croire que la vérité a toujours besoin de preuves pour être certaine. M. Bergson lui-même ne fonde-t-il pas toute sa philosophie sur l'*intuition*, et l'intuition n'est-elle pas une vue directe des choses, en dehors de tout raisonnement et de toute preuve ?

C'est donc que la certitude intuitive — et telle est celle du principe de contradiction, du primat de l'acte sur la puissance (de l'être sur le néant), du principe de causalité — est plus solide que la certitude discursive.

Qu'est-ce d'ailleurs que démontrer ?

(1) P. 129.

(2) Nous prenons ce mot dans le sens de *sympathie intellectuelle :* c'est cela même, on l'a vu plus haut, que M. Bergson entend par intuition.

(3) P. 471.

Etendre par un procédé donné la clarté d'une proposition vue intuitivement à une autre proposition jusque-là obscure.

Toute lumière vient donc en dernière analyse d'une intuition analogue à celle qui fait la force des jugements immédiats : je vois, je pense, je suis, ce qui est est ce qu'il est.

IV. — *Examen rapide des preuves morales* (1).

Après avoir renversé les preuves *cosmologiques* — du moins il l'espère — M. Le Roy expédie rapidement les preuves dites *morales*. Nous imiterons sa promptitude.

1° La preuve *par le consentement des peuples* est ancienne, on la trouve chez Cicéron (2), et le traditionalisme, qui n'en admettait guère d'autre, lui a donné une grande importance.

On pourrait la présenter en ces termes :

Ce qui universel est naturel et nécessaire. Or le fait religieux est de cette sorte. Il faut donc regarder la croyance en Dieu comme une nécessité de notre nature. L'instinct premier de notre raison nous porte vers lui invinciblement, et, comme dit M. Le Roy, nous agissons plus sûrement par notre instinct que par notre raison réfléchie.

Concluons donc : je crois en Dieu parce que je crois à l'humanité, à ma nature elle-même.

M. Le Roy nous objecte que c'est là une preuve oratoire qui repose sur l'infaillibilité du genre humain, laquelle elle-même suppose Dieu.

Nous trouvons et peut-être d'autres trouveront-ils avec nous que M. Le Roy est bien dédaigneux et même bien injuste pour cette preuve. S'il avait employé à la faire valoir dans toute sa force autant de talent et d'énergie qu'à poursuivre son œuvre de démolition, peut-être se serait-il arrêté avec respect devant un ar-

(1) M. Le Roy examine auparavant la preuve *par les degrés de l'être* ; mais, comme nous l'avons traitée plus haut, nous passons outre.

(2) Et même dans *Platon*, *Lois*, livre x, 886 a.



gument qu'il ne peut rejeter sans mentir à ses propres principes.

Il nous parle sans cesse de continuité et dans une certaine mesure il a raison de nous rappeler que l'homme n'est pas un être isolé dans l'univers, qu'en lui tous les échos de l'immense nature viennent retentir, qu'il est la *conscience* de la création tout entière. De même la conscience individuelle est baignée dans l'universelle, la raison privée dans la raison générale.

N'est-il pas d'une souveraine importance de considérer le témoignage de cette *conscience* commune, « raison supérieure à celle de l'individu, autorité hors de laquelle il n'existe qu'un doute absolu et éternel, » a dit La Mennais, avec une certaine exagération peut-être (1) ?

On nous dira : que trouvez-vous dans ce témoignage universel sinon un universel dissentiment, une cacophonie de religions variées et contradictoires ?

— Aussi ne vous dit-on pas de prendre pêle-mêle tous les concepts variés que l'on s'est fait de Dieu à travers les âges. Cette diversité est le fait des individus, et non du tout imposant qui depuis les siècles les plus lointains s'incline devant une Majesté souveraine dont l'empreinte est marquée à tous les coins de l'univers et au fond du cœur humain lui-même.

Ce que l'on vous demande, c'est de saisir au sein de ce dissentiment, de ce chaos de religions diverses, une note fondamentale par où cette multiplicité se rejoint pour former une synthèse continue, c'est d'être fidèle à votre principe qui est de supprimer « le morcelage » pour apercevoir l'unité profonde.

Et alors vous entendrez dans le frissonnement secret qui court au fond de la conscience commune, murmurer le nom de Dieu, comme une affirmation indiscutable et souveraine.

(1) *Essai sur l'indifférence*, II, ch. XIV, p. 35. On trouvera un excellent et vigoureux exposé de l'argumentation de La Mennais dans Christian *Maréchal, Essai d'un système de phil. cath.* Bloud, 1906, introduction, p. XIII. La preuve de La Mennais dans le corps du volume lui-même (v. p. 18-19), est d'ordre ontologique, et fort contestable. Voir une preuve analogue dans l'*Essai sur l'indifférence*, II, p. 59, en note.



Securus judicat orbis terrarum, a dit saint Augustin (1).

2° A l'idée de Lacordaire que Dieu est visible dans l'histoire, M. Le Roy oppose ces paroles de Loisy (*Autour d'un petit livre*, p. 10) : « Dieu n'est pas plus un « personnage de l'histoire qu'un élément du monde « physique. »

Mais Lacordaire n'a pas entendu dire que Dieu fût un « personnage de l'histoire ». Il a voulu dire et il a dit que l'histoire manifeste un dessein qui montre une Providence. Quand on est chrétien, il est difficile de regarder l'apparition du Christ sur la terre comme l'effet du hasard.

Quand on admet sans fausse honte les miracles de l'Evangile, il est difficile de nier que Dieu soit visible dans l'histoire.

— Mais, dira-t-on, cette preuve est donc faite pour *des croyants ?*

— J'avoue qu'elle est faite au moins pour ceux qui *veulent croire* et qui font effort vers la lumière.

Mais quand M. Le Roy ajoute (2) : « Qui sait si Dieu « n'est pas tout simplement la personnification mytho- « logique du divin immanent », je ne comprends plus, ou du moins je comprends que nous revenons à l'objection du panthéisme plusieurs fois réfutée ci-dessus.

3° On tire encore une preuve du *désir incoercible* qui nous porte vers le *Bonheur*.

Nous avons besoin de justice ! « Il nous faut un Dieu « juge et un Rémunérateur. » « Il nous faut un Dieu « père ! » car nous avons besoin d'amour.

« Toute marée dénonce au delà des nuages un astre « vainqueur ; l'incessante marée des âmes serait-elle « seule à palpiter vers un ciel vide ? » (3)

—Tout ceci est très bien et très beau, mais « désir n'est pas preuve, » objecte M. Le Roy.

(1) Voir cette preuve dans *Sertillanges, op. cit.*, 1-17, et *Guibert, R. prat. d'Apol.* III 299.

(2) P. 153.

(3) *De Curel, La nouvelle idole*, cité par M. Le Roy, p. 154.

— A coup sûr, un désir n'est pas une preuve de même ordre que celles qui ont été discutées ci-dessus, mais se hâtera-t-on de ne voir ici qu'une poésie vague ?

Le désir est une réalité morale, comme la pesanteur est une réalité physique. L'un et l'autre ont un sens et doivent recevoir une explication.

N'est-il pas plus rationnel d'admettre que «tout aboutit », suivant un mot d'Ollé-Laprune, que de croire au déséquilibre fondamental d'une nature qui passe son temps à rêver une vie heureuse, alors que c'est le néant qui la guette.

4° Depuis Kant surtout, l'on aime à s'appuyer sur *l'ordre moral* ou *le devoir* pour fonder la croyance en Dieu.

La loi morale est ce que nous avons en nous de plus sacré et de plus grand. Elle consiste dans une poussée profonde vers le meilleur, dans un besoin de chercher et de réaliser en nous le bien, c'est-à-dire l'épanouissement ordonné et harmonieux de toutes nos virtualités intimes, l'accroissement de toutes nos richesses d'âme, en un mot l'effort vers la vérité et vers la vertu.

« *La raison de vivre, c'est le bien à vouloir,* » disait encore Ollé-Laprune (1).

Mais quelle sera l'autorité de la loi morale si elle n'a un défenseur ? Kant va nous répondre.

« Que l'homme, accusé par sa conscience, soit repré-
« senté comme ne faisant qu'une seule et même per-
« sonne avec le juge, c'est une manière absurde de se
« représenter un tribunal, car alors l'accusateur per-
« drait toujours sa cause.

« Par conséquent, la conscience de l'homme devra
« penser dans tout devoir un autre juge de ses actions
« que lui-même, si elle ne veut pas tomber en contra-
« diction avec elle-même. »

Et Kant établit là-dessus, on le sait, toute une théologie (2).

(1) *Prix de la Vie*, p. 285. — On sait que M. Ollé-Laprune fut l'un des maîtres ou si l'on veut l'un des précurseurs du pragmatisme (1398-1898).

(2) *Principes métaphysiques de la morale*, trad. *Tissot*, p. 112.

M. Le Roy se croit obligé — au risque de démolir à l'avance la thèse positive qu'il tient en réserve — de critiquer cet argument qui est cependant éminemment pragmatique.

« D'où sort l'impératif catégorique ? écrit-il, on le « fait, semble-t-il, tomber du ciel, sans doute afin d'être « bien sûr qu'il nous y fera remonter (1). » Et précisant son objection il dit encore :

« Pour être fondé à dire que l'impératif moral émane « de Dieu et ainsi le prouve, il faut être sûr qu'il ne « provient pas et ne peut pas provenir de la nature ou « de la société, de l'instinct vital ou de la raison. »

Conclusion : nous nous trouvons en présence non d'une démonstration, mais « d'un acte de foi ». Kant lui-même l'a bien montré.

Nous ne relèverons pas ces objections, pour ne pas entrer dans une discussion délicate sur la *physique des mœurs* ou l'empirisme moral. Nous verrons tout à l'heure comment M. Le Roy rétablit l'édifice qu'il a fait crouler.

Preuve ontologique — Il nous resterait à examiner maintenant la preuve *ontologique* ou métaphysique.

M. Le Roy a beau jeu d'en montrer le faible, et comme il a cherché, après Kant, à réduire toutes les autres preuves à celle-là, il peut, après l'avoir convaincue de sophisme, croire à l'anéantissement général de tout procédé intellectuel destiné à monter vers Dieu.

Nous n'acceptons pas cette réduction, et nous avons dit pourquoi.

Peut-être — qu'on nous permette de souligner ce mot — pourrait-on tout au contraire établir que c'est la preuve ontologique qui se ramène aux autres et qui les rappelle implicitement.

En ce cas, l'erreur des ontologistes — saint Anselme, Descartes, Leibniz ou Malebranche — aurait été de prendre un raccourci dangereux, de partir d'une idée toute faite, sans avoir pris soin de montrer la genèse de cette idée — l'idée du *quo majus non est*, du parfait, de l'infini — sans avoir dit assez que ces idées sont le

(1) P. 159.

point de suspension de toute notre expérience, en sorte qu'il faut choisir entre la réalité du Parfait, ou l'impossibilité de toute expérience de l'imparfait.

Dès lors, ce ne seraient plus les preuves cosmologiques qui se ramèneraient à la preuve ontologique, ainsi que Kant l'a prétendu par le sophisme évident signalé plus haut.

Ce serait au contraire la preuve ontologique elle-même qui ne serait qu'une preuve cosmologique tronquée, mutilée. Au lieu de partir du parfait, elle devrait elle aussi partir de l'imparfait expérimental et dès lors on reviendrait à la *quarta via* de saint Thomas.

Quoi qu'il en soit, nous pouvons abandonner à M. Le Roy cet argument déjà repoussé par la théologie thomiste.

Mais nous avons hâte en effet d'arriver à la thèse positive que toutes les critiques précédentes n'ont fait que préparer.

Nous aurons sans doute le plaisir d'être pleinement d'accord avec M. Le Roy en ce qu'il affirme, si nous avons eu le regret d'être obligé de le contredire — avec courtoisie, nous l'espérons — en ce qu'il nie.

CHAPITRE III

Thèse positive du pragmatisme sur l'existence de Dieu.

M. Le Roy a déblayé le terrain. Il a jugé et condamné les preuves classiques. « A tout le moins, conclut-il, « faut-il reconnaître que ces preuves sont actuellement « sans effet ; elles ne convainquent personne parmi les « philosophes d'aujourd'hui, même leur action sur la « foule semble décroître de jour en jour. »

— Il n'est que trop vrai, hélas ! que la pensée philosophique est actuellement orientée dans un sens tout opposé à celui du théisme. Le monisme sous des formes variées, le panthéisme en somme, séduit la plupart des esprits.

Il semble qu'on cherche à mettre Dieu partout, afin de pouvoir mieux dire qu'il n'est nulle part, ou que l'on se plaise à répéter que Dieu est tout, pour mieux conclure qu'il n'est rien, ou qu'il n'est qu'une idée, qu'une catégorie de l'Idéal.

Quant à la foule, M. Le Roy sait bien que si l'action des preuves de l'existence de Dieu a diminué sur elle, la raison n'en est pas difficile à trouver, et elle n'a rien à voir avec les considérations philosophiques (1).

— « Historiquement, la dialectique n'a joué qu'un « rôle tardif et toujours très restreint, dans le développement de la foi en Dieu. » « A vrai dire, les arguments « des philosophes ne sont point générateurs de foi. On « dirait plutôt que ce sont des véhicules, des symboles. « Ils expriment une foi préexistante qui cherche à se « penser, ou qui rêve de se transmettre, ou encore qui « se défend contre des objections (2). »

— On ne peut mieux exprimer le rôle de la dialectique et nous souscrivons sans peine à ces paroles de

(1) Voir le beau chapitre de *M. Piat* sur la *logique de l'athéisme*, ouv. cit., p. 258, et celui sur *l'action morale*, p. 189 et suiv. *Lenoble* p. 289.

(2) P. 471.

M. Le Roy, mais peut-être pas dans le même sens que lui.

Ce qui a précédé la dialectique c'est-à-dire la logique savante, c'est la logique naturelle, la logique spontanée, l'intuition (1) encore une fois. Mais de quelle nature fut cette intuition ? — Interrogeons l'histoire. Pourquoi toutes les traditions antiques, soit chez les Hébreux, soit chez les Chaldéens, soit chez les Grecs, soit chez les Indous, s'ouvrent-elles par une *cosmogonie* ?

Nous accordons que ces cosmogonies diffèrent étonnamment dans les détails, mais ne voilà-t-il pas un point commun à toutes les religions ?

L'homme s'est donc, au moins depuis que l'histoire nous permet de le connaître, représenté le monde comme fait par quelqu'un. Ce fut la *preuve* de l'existence de Dieu chez nos ancêtres et c'est encore notre argument cosmologique ou téléologique.

Depuis que nous le connaissons, l'homme s'est donc demandé qu'elle est la cause du monde ? et toujours il a répondu : c'est la Divinité.

La dialectique est venue plus tard ; elle a fortifié, catalogué, formulé, discuté les preuves de l'existence de Dieu, mais elle ne les a pas créées.

Que M. Le Roy ne dise pas que « déduire Dieu équivaut à le nier » (2), car c'est supposer que Dieu est soumis à une sorte *de nécessité logique*.

Ce n'est pas Dieu qui est soumis à une nécessité logique, c'est notre esprit qui ne peut pas ne pas remonter à lui pour s'expliquer le réel. La nécessité de Dieu est physique et non pas seulement logique (3).

Les preuves des philosophes concluent donc que c'est un besoin de notre raison — si elle veut ne pas se suicider elle-même — d'affirmer logiquement l'existence de Dieu.

(1) On remarquera que tout le débat roule en somme sur la manière différente d'interpréter l'intuition. M. Le Roy veut qu'elle n'ait lieu que dans l'ordre moral et qu'elle touche Dieu directement. Nous n'acceptons aucune de ces deux opinions, et nous dirons pourquoi.

(2) P. 474. « Si l'on pouvait démontrer Dieu, je jurerais que Dieu n'est pas. Mais si l'on ne peut le démontrer, on ne peut aussi le nier. » *La Mennais*, dans *Maréchal*, loc. cit., p. 18.

(3) M. Lenoble a fort bien relevé cette méprise quelque peu grossière chez M. Le Roy, *loc. cit.*, p. 289.

Le grand art de Kant a été de donner à cette conclusion une apparence chétive en disant : Ce *n*'est *qu*'un besoin de notre raison qui nous fait aboutir à Dieu.

L'adjonction d'un *ne que* a eu cette vertu d'enlever à toutes les preuves leur efficacité en les faisant apparaître comme l'effet contingent d'une constitution fragile et sujette à caution.

Notre siècle est victime de cette dépréciation injustifiée de la raison.

Il n'arrive pas à dissiper ce soupçon d'erreur jeté sur l'esprit humain ni à se convaincre qu'il n'y a là qu'une affreuse calomnie (1).

Et cependant, il y a des kantistes qui veulent croire en Dieu. C'est pour ceux-là sans doute que M. Le Roy cherche des preuves nouvelles, et cette recherche est louable assurément, mais sera-t-elle heureuse ?

En somme, dit-il pour résumer tout ensemble et sa thèse négative et sa thèse positive, « le pur *fidéisme* « n'est pas moins contraire à l'orthodoxie religieuse « qu'à la raison. *L'ontologisme* a tous les défauts des « systèmes intellectualistes et statiques. D'autre part « la *démonstration* proprement dite accuse une impuis- « sance radicale. Vers quelle solution se tourner ? Il « n'y en a qu'une : si Dieu peut être connu, ce ne sera « jamais que *par expérience*, et comme ici l'expérimen- « tation est impossible, cette expérience devra être une « expérience immanente, impliquée dans l'exercice « même de la vie (2). »

« On ne *démontre* pas une réalité concrète, on la « *perçoit*. Elle n'est point objet d'analyse conceptuelle, « mais *d'intuition* vécue (3). »

— Il est bien vrai que la démonstration n'aboutit qu'à un *Dieu abstrait*, l'exemple du déisme en est une preuve. Pour atteindre un *Dieu vivant*, il y faut l'intuition. Cela veut dire que le raisonnement pur ne *commence* ni *n'achève* la théologie, qu'il n'est qu'une

(1) Voir l'article de M. *Lalande : Sur une fausse exigence de la Raison*, etc. *R. de Méta. et de Mor.*, janv. 1907.

(2) P. 475.

(3) P. 472.



démarche *protocolaire,* mais sous peine de tomber dans une sorte d'ontologisme raffiné, il faut faire cette démarche. Elle fait partie essentielle du *protocole* qui introduit devant Dieu. En vain l'on nous dit : « Celui « qui est ne saurait être un étranger pour nous. Ce « n'est pas une chose sensible que nous atteignons en « nous mouvant dans l'espace ; ce n'est pas une idée « que nous découvrons en montant les degrés de la « dialectique, comme si tout d'abord nous étions loin « de Lui et en dehors de Lui. Celui qui est vit en nous, « agit en nous, nous vivons en Lui, nous agissons en « Lui. » « *Affirmer l'être... c'est toujours affirmer « Dieu* (1). »

Cette intuition de Dieu sera intellectuelle ou sentimentale. Si on la dit intellectuelle et immédiate, on tombe dans l'ontologisme, que l'on prétend repousser, et si elle est sentimentale, non seulement l'on ressuscite le *fidéisme* en invoquant ces raisons du cœur « que la « raison ne comprend pas », mais l'on s'appuie sur une expérience individuelle,intime,incommunicable (1), que seules de belles âmes comme celles qui nous occupent peuvent ressentir, et où le commun ne verra que le parfum inhérent au vase épuisé, que le résultat d'une habitude, d'une tradition chèrement conservée.

Toutefois M. Le Roy prétend ne pas s'en tenir là. Il veut surtout transposer les anciennes preuves et les

(1) Ces belles expressions sont du *P. Laberthonnière (Essais de philos. relig.* p. 64). Nous ne pouvons ici caractériser en quelques lignes cette philosophie si subtile, si mystique, si profonde et à cause de cela peut-être si fuyante. Elle se rattache à la manière de Platon et de saint Augustin. Notons que l'auteur se défend 1) de nier le *surnaturel,* tout en admettant qu'il trouve en nous des *virtualités* et des *appétences* (*loc. cit.*, xx) ; 2) de nier la valeur des preuves de l'existence de Dieu, quoiqu'elles n'aient pas une efficacité inéluctable (p. 77, note). Pour lui, l'homme ne peut *vraiment* prendre conscience de son être qu'en vivant *par le dedans,* en se soustrayant au devenir, pour saisir en lui-même, dans le déploiement fécond de son activité morale, la présence de l'*Etre,* c'est-à-dire de *Dieu.* Cette idée nous paraît déjà exprimée dans La Mennais. Pour plus de détails, en dehors des ouvrages de Laberthonnière qui sont introuvables, voir *Piat,* loc. cit., p. 158-168, et surtout *Wilbois, La pensée cath. en France au com. du XXe siècle,* dans *R. de méta. et de mor.,* Mai 1907, p. 393 et suiv.

(2) *M. Poincaré* (dans *Valeur de la Science,* p. 215.) a noté : « La « philosophie anti-intellectualiste... se condamne à être *intransmis- « sible,* ou tout au moins ce qui peut s'en transmettre, ce ne sont « que les *négations.* »



ressusciter, sous une forme nouvelle, comme s'il pouvait, après les avoir détruites, les ranimer soudain.

« Est-ce à dire que les arguments classiques n'en-
« veloppent rien de solide, et que nous n'ayons rien à
« en retenir ? Loin de là... Je ne les repousse pas *sim-*
« *pliciter*. Ils traduisent une intuition dans le langage
« d'un système et d'une époque. En tant que traduc-
« tions, ils sont devenus caducs. Mais en tant qu'in-
« tuitions, ils subsistent toujours et ne demandent
« qu'à être transposés et complétés. »

Pour atteindre ce but, M. Le Roy jette un coup d'œil d'ensemble sur l'histoire de l'idée de Dieu.

Dieu est l'objet dans l'histoire d'une « conception
« métaphysique et d'une conception religieuse... Peut-
« être, le problème fondamental est-il justement d'opé-
« rer la synthèse de ces points de vue typiques opposés ;
« on pourrait dire : la synthèse de l'hellénisme et du
« judaïsme (1). »

— Est-il tout à fait exact de représenter l'hellénisme comme uniquement métaphysique, et le judaïsme comme uniquement religieux, c'est-à-dire fidéiste ?

Le Dieu dont parle Platon était-il pour lui un simple objet de dialectique ? Le Dieu que les prophètes ont défendu contre l'idolâtrie par des *arguments en forme* était-il un simple objet de foi traditionnelle ?

Qu'on lise les admirables prophéties d'Isaïe (2) par exemple, et l'on verra qu'il procède par affirmations étincelantes de poésie, destinées à rappeler d'abord au peuple et sa foi antique et ses espérances d'avenir relatives au Messie, mais qu'il emploie aussi une argumentation sérieuse pour *démontrer* la vanité des idoles et la réalité, la supériorité infinie de Jahvé.

C'est une vaine entreprise de distinguer des races *intellectualistes* et des races *pragmatistes* (3). La raison

(1) P. 484.

(2) Surtout XL, 18-26 (*Condamin*, *Isaïe*, p. 244 et suiv., 268-270); voir aussi *Job*, XXVIII, 4-11.

(3) En Angleterre même, en dépit des tendances bien connues de la race et des traditions philosophiques utilitaristes, le parti intellectualiste opposé à M. Schiller est fortement représenté. La Revue *Mind* est le théâtre des discussions parfois violentes entre lui et *Mackensie*, *Taylor*, surtout *Bradley*, etc.



ne perd jamais ses droits dès que la civilisation est suffisante pour lui permettre de prendre la parole.

— M. Le Roy trouve trois sources de la croyance en Dieu, d'après M. Belot.

« 1° *Le Dieu populaire,* plus ou moins issu des dieux « primitifs, objet d'imagination collective, symbole et « facteur ou plutôt centre d'unité sociale. »

« 2° *Le Dieu philosophique,* atteint par la réflexion « sur l'origine des choses ou sur la possibilité de la « connaissance, premier principe d'existence et centre « d'unité intelligible.

« 3° *Le Dieu moral* connu par l'expérience de la vie « intérieure, par expérience mystique, avec lequel on « cherche à entrer en communion, fondement du « devoir et dispensateur de la grâce, centre d'unité « surnaturelle où l'on trouve dans l'amour, l'affran- « chissement de l'individualité (1). »

— Ne serait-il pas plus clair et surtout beaucoup plus exact de distinguer trois *manières* d'aller à Dieu, ou comme vous dites, *trois sources* de la croyance en Dieu, en ayant soin d'ajouter que chacune de ces manières emprunte aux autres une confirmation ou même une vérification ? Il y a bien une manière populaire d'aller à Dieu, mais elle a peu de valeur si elle n'est contrôlée par le raisonnement et vivifiée par l'élan de l'âme vers l'Idéal. A vrai dire, la manière philosophique seule est indispensable pour faire une démarche décisive et la faire en connaissance de cause, mais la manière morale a une importance capitale pour les démarches ultérieures.

M. Le Roy reconnaît l'influence de ce triple procédé dans la genèse de sa propre croyance en Dieu.

1° *Le témoignage traditionnel.*

« Lorsque je m'interroge sur les opinions de ma « croyance en Dieu, je trouve un courant d'affirmation « issu du plus lointain des âges, dans lequel je suis « plongé depuis mon enfance et qui me saisit et m'em- « porte (2) ».

Les aspirations de l'âme, les besoins sociaux, les

(1) P. 485.
(2) P. 486.

prescriptions morales sont en nous comme des échos de ce témoignage imposant qui fonde notre croyance.

L'idée de Dieu a dès lors tous les caractères qui révèlent une existence réelle : « présence inévitable » et « connexions avec le système intégral de la pensée « et de la vie ».

Mais M. Le Roy saisit très bien que ce premier fondement de sa foi est fragile. La présence inévitable de Dieu est-elle autre chose qu'une obsession qui provient d'une longue coutume, d'une tradition invétérée, d'un atavisme prolongé ?

De plus ceci ne conclut qu'au *divin*, non au Dieu *personnel*. En fait, les peuples ont *affirmé le divin* plutôt que Dieu lui-même. Mais cette affirmation est irréfragable (1).

— Nous sommes ici parfaitement d'accord avec M. Le Roy ; encore faut-il, pour admettre que l'affirmation du genre humain est irréfragable, tourner le dos une fois pour toutes au kantisme. Autrement qu'il serait facile de dire : Nous sommes *faits* comme cela. L'idée de Dieu ou du divin nous hante, mais avec l'ère positive, nous allons exorciser cette chimère, guérir cette faiblesse de nos cerveaux et dissiper cette illusion persistante (2).

Le premier devoir de l'homme est de croire à sa propre nature et de se prendre tel qu'il est. On ne fait pas la part du scepticisme.

Mais M. Le Roy apporte enfin sa preuve décisive, Le témoignage traditionnel n'a eu qu'un rôle protecteur pour son enfance inexpérimentée. Il faut regarder en face la croyance qui a grandi avec l'âme et la fortifier ou la jeter au loin.

2° *Expérience de l'existence de Dieu.*

« Dieu sensible au cœur, » telle pourrait être la devise et l'axiôme théologique du pragmatisme que nous examinons.

(1) P. 489. Nous avions donc raison de signaler comme excessif le dédain de M. Le Roy pour la preuve par le consentement universel. Ici, il la relève sans même la « transposer ».

(2) *Lenoble*, p. 293.



Mais de quelle façon y est-il senti? sous quelle forme? sous quel aspect? Sous celui de l'idéal moral.

« *Affirmer Dieu c'est essentiellement affirmer le primat de la réalité morale* (1). »

Cette proposition est capitale dans la pensée de M. Le Roy, et avant de développer l'argument qui s'y trouve renfermé, il insiste une dernière fois sur l'impossibilité de toute preuve cosmologique.

On ne peut prouver Dieu par la matière, car la matière n'existe que « dans et par l'esprit, intérieurement et relativement à l'esprit ».

Le morcelage du continu, le déterminisme des lois naturelles, tout cela est construit par l'esprit dans un but utilitariste. La réalité est *pensée, action* (2).

— Il est évident que ces dernières expressions n'affirment rien moins que l'idéalisme, ou, si l'on veut, le monisme dynamique. La pensée action est un pendant de l'idée force. Nous avons noté déjà ce qu'il faut penser du morcellement opéré par l'intelligence dans un but utilitariste. Il y a du vrai et du faux dans ce reproche et l'exagération de l'idée de continuité est aussi pernicieuse, au point de vue philosophique, et aussi erronée que le morcellement illégitime, l'éparpillement du réel en phénomènes discontinus.

Nous ne reviendrons pas là-dessus, mais nous sommes tenté de faire un autre reproche à M. Le Roy.

A son avis, la philosophie a été gâtée jusqu'ici par l'emploi d'une intelligence uniquement tournée vers la pratique.

Il faut tourner le dos au pragmatisme intellectuel pour trouver la vérité, et M. Le Roy a raison de se séparer nettement du pragmatisme anglais pour qui

(1) P. 492.

(2) P. 495. — C'est en voulant librement cette action par laquelle Dieu se révèle en nous, que nous saisissons Dieu, d'après Laberthonnière, ainsi qu'il a été noté ci-dessus. Mais cette action morale nous fait sympathiser aussi avec les autres êtres, et voir en eux autre chose que ce que les sens nous en apprennent, c'est-à-dire autre chose qu'une « figure qui passe » et que des phénomènes qui s'écoulent. Le souci de vivre *au dedans*, d'après Laberthonnière, nous conduit donc non seulement à connaître Dieu, mais aussi les êtres qui nous entourent dans leur intime réalité. *Essai de phil. relig.*, p. 80 et suiv.



l'illusion fondamentale de l'intelligence devient le critérium de la certitude.

Mais pourquoi substituer au pragmatisme intellectuel qu'on repousse, un pragmatisme sentimental dont on ne prouve aucunement la valeur ?

N'est ce pas rester dans le même errement ? N'est ce pas garder avec le pragmatisme anglais que l'on condamne une affinité évidente et compromettante ?

Ce n'est pas ainsi, semble-t-il, que procède M Bergson. Il ne demande pas au sentiment, à un sens immédiat quelconque, de corriger les illusions de l'intelligence orientée vers l'utilitarisme. C'est à *l'intuition*. Mais il ne paraît pas que ce mot ait le même sens chez M. Le Roy qui en parle souvent aussi.

Pour M. Bergson, l'intuition est un procédé intellectuel. Il caractérise d'ailleurs en ces termes les rapports de l'intuition et de la dialectique : « La dialectique est « nécessaire pour mettre l'intuition à l'épreuve, néces- « saire pour que l'intuition se réfracte en concepts et se « propage à d'autres hommes ; mais elle ne fait bien « souvent que développer le résultat de cette intuition « qui la dépasse. »

« La dialectique est ce qui assure l'accord de la pen- « sée avec elle-même » (1).

« L'intuition est là cependant mais vague et surtout « discontinue. »

« *L'intuition est l'esprit même*, et, en un certain sens « la vie même : l'intelligence s'y découpe par un proces- « sus imitateur de celui qui a engendré la matière (2) ».

L'intuition s'obtient par une tension de l'intelligence faisant effort pour se dépasser elle-même, pour se placer dans la durée pure, dans l'écoulement même du moi pensant (3).

M. Le Roy parle parfois un langage analogue, mais nous allons voir qu'en fait c'est un procédé différent qu'il pratique.

(1) *Evolution créatrice*, p. 259.

(2) *Ibid.*, p. 290. Cette dernière phrase signifie que l'intelligence est *une détente de l'intuition*, pensée d'ailleurs peu claire et justemeut critiquée par M. *Weber*, *loc. cit.*, p. 666.

(3) *Ibid.*, p. 209, 211. Nous avons vu plus haut que M. Bergson définit encore l'intuition une sympathie *intellectuelle*.

Après avoir critiqué une dernière fois l'intellectualisme, il en vient en effet à l'exposé de sa propre argumentation.

« 1° La réalité *est* devenir, effort générateur ou — « comme dit M. Bergson — jaillissement dynamique, « élan de vie, poussée de création incessante. »

— Déjà il faudrait distinguer. La vie est cela peut-être, la matière non, du moins si l'on se place au point de vue bergsonnien qui est ici invoqué. La matière est au contraire dégradation constante, mouvement de descente inverse de celui de la vie. Elle est à l'élan vital ce que l'intelligence est à l'intuition, une détente, un affaissement.

Mais poursuivons :

« 2° Le devenir cosmique est orienté dans un sens « défini... La réalité universelle est progrès, c'est-à-« dire croissance, ascension vers le plus et le mieux, « c'est-à-dire enfin marche au parfait. »

« Ainsi le *moral* apparaît au fond de l'être. »

— M. Le Roy nous demandait plus haut : « Pour-« quoi le parfait ne serait-il pas l'infini du progrès ? » « On pose le primat de l'acte sur la puissance : n'est-ce « pas ériger en métaphysique les réifications artifi-« cielles du discours ? (1) »

Il fait ici du mot *parfait* un emploi plus légitime, plus conforme à l'usage et, disons même, à la logique.

Le progrès marche au parfait, il n'est donc pas le parfait. De plus en appelant « parfait », en appelant « le mieux » ce vers quoi l'on marche, il admet le primat de l'acte sur la puissance. Nous sommes donc pleinement d'accord. Là où nous le sommes moins, c'est en ce qui regarde la conclusion : « ainsi le *moral* apparaît au fond de l'être. »

La marche vers le mieux est prise en effet dans l'antécédent au sens *physique*. C'est par un accroissement physique, un enrichissement physique, un progrès incessant vers le plus, que s'opère le devenir évolutif.

A quel moment et par quel procédé passe-t-on du

(1) P. 139.

physique au *moral*, on ne le dit pas et on ne le voit point clairement. Mais n'insistons point sur cette chicane. Le jour où le réel prend conscience de son progrès et y coopère librement, le moral apparaît.

Mais la liberté existe-t-elle ? Oui, répond M. Le Roy.

« 3° L'esprit est liberté, puisqu'il est à la racine de « l'être, puisqu'il est action créatrice et même en un « certain sens action d'autogenèse. »

— Cette preuve de la liberté ne satisfait qu'à demi. Si l'esprit est liberté *parce qu*'il est à la racine de l'être, on pourra peut-être dire que tout être est libre *parce qu*'il est esprit. On met ainsi la liberté partout, ce qui revient à ne la mettre nulle part.

L'élan vital qui monte dans la plante, qui s'élève dans l'animal, qui bouillonne dans l'homme est-il liberté à tous les degrés ? Il est partout — au sens de M. Le Roy — action créatrice, action d'autogenèse, il faut donc partout le regarder comme libre.

Il y a donc une morale des plantes, une morale des animaux. D'ailleurs n'a-t-on pas confondu à l'instant le progrès physique et le progrès moral ? La plante *mérite* en grandissant, l'animal *mérite* en évoluant vers le mieux !

Et l'homme ? Comment sa morale diffère-t-elle des morales inférieures ?

Autant de questions qui se posent et dont on ne voit pas bien la solution (1).

Cependant M. Le Roy précise que la liberté n'est pas souveraine ; « elle implique *effort* et elle comporte *défaillance* » (2). Sommes-nous dans le physique, dans le moral, dans les deux à la fois, on ne le dit pas.

Ce qui limite la liberté est de trois sortes. Il y a un élément négatif — la matière, dont il faut vaincre les résistances. Il y a un élément formel — l'unité, dont il faut suivre les lois. Il y a enfin un élément *directeur*

(1) M. Bergson est plus précis et plus exact en montrant, à la suite de Boutroux, une sorte de discontinuité, de scission dans l'évolution continue. Dans l'homme seul, d'après lui, la conscience est libérée de l'asservissement à la matière. Un écrou de plus ou de moins dans la machine animale peut constituer un progrès décisif. *Evol. créatrice*, p. 198 et suiv.
(2) P. 498.



qui est la morale, dont les prescriptions s'imposent à nous.

L'affirmation de la réalité morale, c'est l'affirmation de Dieu comme principe directeur, source d'où découlent notre réalité et notre personnalité.

C'est ainsi que Dieu est *prouvé*.

— En d'autres termes, l'idée que notre croissance est continue, c'est l'affirmation et la démonstration du divin.

Mais ce n'est pas autre chose que la preuve par le mouvement qu'on a repoussée plus haut sous sa forme ancienne et qu'on se donne bien du mal à rétablir sous une forme nouvelle.

En raccourci, cela revient à ce qui suit.

Il y a du mouvement. Ce mouvement, c'est la réalité même. Or ce mouvement est croissance, marche vers l'acte, vers le parfait, donc l'acte pur, le parfait est affirmé dans le mouvement même que nous faisons vers lui.

M. Le Roy peut alors conclure : « *Vivre, c'est croire* « *en Dieu,* et connaître Dieu, c'est prendre conscience « de ce qu'implique l'acte de vivre. »

Ceci ressemble beaucoup au Dieu d'Aristote qui « meut comme objet de l'amour », comme « premier désirable » (1).

Mais une objection grave, capitale, surgit : « Faut-il « dire Dieu ou le Divin ? Voilà au fond le seul problème « décisif » (2). »

C'est en effet le problème de la *personnalité de Dieu.*

3° *Personnalité de Dieu.*

Que signifie bien le mot de personnalité appliqué à Dieu ? Evidemment c'est une analogie, et cette analogie peut s'exprimer ainsi : « Il y a telle chose qui est « à Dieu ce que la personnalité est à l'homme » (3) ; ou bien encore : « Dieu est tel en soi qu'il doit être traité par nous comme une personne » ; ou en d'autres

(1) *Métaphysique,* livre XII, ch. VII.

(2) P. 499.

(3) P. 500. Cette affirmation se rencontrait déjà dans *Dogme et critique,* avec des développements analogues à ceux que l'on retrouve ici.

termes : « *Dieu est pour nous un centre de devoirs et nous devons le regarder comme un sujet de droits :* telle sera finalement notre formule toute pragmatique, on le voit. »

Ce Dieu, nous le sentons en nous comme *la pression de la loi morale* sur nos cœurs, il agit en nous et nous le saisissons dans notre mouvement pour aller à lui.

Ainsi « la personnalité divine est pensée : 1) négati-« vement, 2) pragmatiquement. »

Une conclusion se dégage de cet exposé, c'est que l'athéisme est impossible : « Le seul athée absolu serait « celui qui ne chercherait rien, qui ne voudrait aucun « accroissement, qui, en fin de compte, ne vivrait pas » (1).

— Il est vrai qu'à ce compte-là il est difficile d'être athée.

— Il y a toutefois des athées *d'intention*, ceux qui font le mal, et nous-mêmes nous sommes athées toutes les fois que nous manquons au devoir.

Telle est la démonstration que M. Le Roy propose de l'existence de Dieu, aux lieu et place des preuves classiques. Beaucoup trouveront peut-être que cela n'est ni plus clair, ni plus probant, ni plus nouveau même que la preuve par le mouvement et la preuve par la conscience morale (2).

Afin de poser le devoir comme catégorique, on l'identifie à la croissance, au mouvement ascensionnel, au progrès physique et aussi moral de l'être, et l'on est conduit ainsi à ne reconnaître personne pour athée, et par conséquent à supprimer le théisme en en faisant le lot commun de tout vivant conscient.

Mais on sera plus étonné encore de voir M. Le Roy aboutir à cet aveu :

« Somme toute, *on croit en Dieu plus qu'on ne le « prouve*. A dire vrai, on ne le démontre pas, on l'expé-« rimente, on le vit. »

— Et quoi ! que signifient ces paroles ? Voulez-vous dire qu'on est moins certain de l'existence de Dieu que

(1) P. 503.

(2) *M. Lenoble* est de cet avis et le dit excellemment, loc. cit., 294-295.



si on l'avait prouvée ? Mais alors quelle est la valeur de votre intuition ? Est-elle au-dessus ou au-dessous de la démonstration ?

Et si vous pensez qu'on aboutit à une certitude supérieure, pourquoi employer ce mot de *croyance* qui implique un attachement à la vérité moins éclairé, moins solide que celui qu'engendre une démonstration ?

Dira-t-on : je *crois* à l'existence du soleil, je *crois* à mon existence ? Ce sont là cependant des intuitions, des certitudes sans preuve, mais combien plus certaines que toutes les démonstrations.

C'est peut-être que vous n'osez pas dire : on *voit* Dieu plutôt qu'on ne le prouve, ne voulant pas revenir à l'ontologisme déjà repoussé.

Nous sommes toutefois pleinement d'accord avec M. Le Roy, quand il écrit ce mot superbe :

« *Dieu nous est connu par sa vie même en nous, dans* « *le travail de notre déification* (1). »

Seulement nous n'admettons pas l'*exclusivisme* (2) de M. Le Roy à l'égard des preuves classiques.

En somme, avec les restrictions voulues, nous sommes prêts à souscrire à sa thèse positive. Nous avons essayé de dire pourquoi nous ne souscririons pas à sa thèse négative.

Une raison que nous pourrions ajouter à celles qui ont déjà été présentées, serait que la thèse positive de M. Le Roy nous paraît seulement rajeunir les preuves classiques, sans même peut-être les fortifier.

(1) P. 509. D'après Laberthonnière, on l'a vu, nous nous saisissons nous-mêmes dans ce travail : « Pour être vraiment et pleinement et « pour avoir la certitude d'être sans crainte de s'illusionner, *il faut* « *donc se déifier*, prendre au moins dans une certaine mesure *la* « *forme divine...* A travers nos misères et nos faiblesses, un élan « infini nous emporte, et nous voulons être Dieu » (*loc. cit.*, 67).

(2) *Newman* se garde bien de cet exclusivisme : « *I am far from denying the real force of the arguments in proof of a God drawn from the general facts of human society and the course of history*, but these do not warm me or enlighten me : They do not take away the winter of my desolation, or make the buds unfold and the leaves grow within me, and my moral being rejoice. » (*Apologia*, Longmans, 1902, p. 241) — Qu'on lise attentivement le chapitre v de la *Grammaire de l'assentiment*, p. 82 et suiv. (*Bloud* 1907) et l'on verra combien, malgré les apparences, diffère de celle de M. Le Roy la doctrine du grand cardinal, avec sa distinction profonde : *assentiment de notion, assentiment réel.*

CHAPITRE IV

Conclusion.

Nous venons d'écrire le mot d'*exclusivisme* et si nous l'avons fait, ce n'est pas seulement pour rappeler le principe de Spinoza devenu l'axiome de l'éclectisme : « Les systèmes sont vrais par ce qu'ils affirment et faux par ce qu'ils nient. » C'est encore pour montrer — ou du moins essayer de le faire — la vraie portée des condamnations dont l'Autorité souveraine dans l'Église a récemment frappé le pragmatisme, non point comme doctrine philosophique, mais dans ses applications théologiques.

Loin de nous l'intention de préciser la mesure où ces condamnations peuvent atteindre les opinions de M. Le Roy.

Qu'on nous permette seulement de citer ces quelques lignes de M. Joseph Serre (1). Elles sont singulièrement opportunes.

« L'Eglise ne condamne pas la pensée. Loin d'être la « négation de nos idées, l'orthodoxie en est, au « contraire l'affirmation plus complète, plus large, plus « synthétique. Quand M. Le Roy, par exemple, nous « donne sa thèse de l'existence de Dieu : « On *ne* s'élève « à cette mystérieuse existence *que* par une action du « dedans, par une expérience de vie intérieure, par les « démarches efficaces de l'amour, » il est évident que « toute son *affirmation,* tout le *positif* de sa pensée

(1) *Bulletin de la semaine*, 4 sept. 1907. — Publiées à la suite du décret *Lamentabili*, ces paroles ont plus d'application encore après l'Encyclique *Pascendi,* du 8 sept. 1907.

« est orthodoxe, et d'une orthodoxie excellemment op-
« portune, harmonieuse à l'état d'esprit contempo-
« rain. Mais il y a dans sa phrase et dans son idée, une
« formule *d'exclusion* (exclusion des autres preuves
« de Dieu, des autres moyens d'aller à Lui), et c'est
« dans cette restriction uniquement, dans cette part
« *négative* de la thèse, dans ce *ne que* trop étroit qui
« ferme l'horizon, que réside le point vulnérable de
« cette philosophie, fausse seulement par ce qu'elle nie,
« vraie par ce qu'elle affirme... Et remarquons bien
« que le système directement contraire, cette propo-
« sition par exemple : « On ne s'élève à Dieu que par la
« pensée, par le syllogisme, par la démonstration
« purement intellectuelle » ou celle-ci : « Les dogmes
« n'ont pas de portée pratique », seraient tout aussi
« suspectes et hétérodoxes que le pragmatisme lui-
« même et pour le même motif, pour la même raison
« négative. »

« Nous retrouvons partout sous l'apparente intransi-
« geance de l'Eglise, ce même caractère de largeur, de
« synthèse et d'équilibre mental. » « L'hérésie est
« essentiellement la rupture, par étroitesse d'esprit, de
« l'équilibre de deux vérités contraires, dont la conci-
« liation constitue l'orthodoxie. L'exclusivisme n'est
« pas le fait de l'Eglise mais celui de ses adversaires. »

« Toute erreur est une *diminution* de l'idée totale,
« une mutilation de l'intelligence, et c'est cette muti-
« lation uniquement, et c'est cette restriction et rien
« autre, qui tombe sous le coup des condamnations de
« l'Eglise, laquelle maintient ainsi, sous couleur de
« dogmatisme et d'intolérance et en proscrivant tour à
« tour tous les systèmes, l'intégrité de l'esprit humain,
« l'ampleur de l'idée universelle. »

« Les penseurs catholiques n'ont donc pas à se dé-
« courager, mais à *élargir* leur horizon. Car, en niant
« tour à tour toutes nos négations, toutes nos bornes,
« l'Eglise proclame par là même la plénitude de la
« pensée intégrale, et l'orthodoxie n'est, au fond, que
« la largeur d'esprit même. »

Rien n'est plus exact et les exemples abondent pour confirmer ces paroles.

L'Eglise a condamné le protestantisme, non parce qu'il était l'*affirmation* d'une vie religieuse personnelle et intérieure, mais parce qu'il était *la négation* d'une vie religieuse sociale et extérieure.

L'Eglise a condamné le fidéisme, non parce qu'il *affirmait* l'autorité souveraine de la foi, mais parce qu'il *niait* l'autorité primordiale de la raison.

L'Eglise est opposée à l'esprit du kantisme, non parce qu'il *affirme* le primat de la conscience morale, ce que l'Imitation de J.-C. avait fait longtemps auparavant, mais parce qu'il *nie* ou *amoindrit* les droits de la raison pure.

L'Eglise a condamné le traditionalisme, non parce qu'il *affirmait* la valeur de la raison universelle et de la tradition, ce qui est éminemment dans l'esprit de l'Eglise qui est traditionnelle avant tout, mais parce qu'il *niait* la valeur de la raison individuelle.

L'Eglise condamne le panthéisme et l'immanentisme, non parce qu'il *affirme* que Dieu nous est plus intérieur à nous-mêmes que nous-mêmes, que tout est suspendu à Dieu comme à la source de l'Etre, que son concours général est indispensable à l'action de toutes les énergies créées, mais parce qu'il *nie* la *transcendance* de Dieu, l'infinité par laquelle il déborde toute créature et toute catégorie, la *personnalité* par laquelle il se distingue de tout ce qui n'est pas lui.

De même, elle condamne le pragmatisme, non parce qu'il affirme la réalité et l'importance du sens du Divin (1), — l'Eglise admire au contraire et canonise les belles âmes qui, à l'exemple de sainte Thérèse, réalisent l'union presque constante et souvent extatique avec la divinité, — mais parce qu'il nie la valeur des preuves traditionnelles moins brillantes, moins immédiates, moins suggestives d'énergie peut-être que l'expérience intime, mais d'un usage plus général, plus facile et surtout plus social.

L'Eglise a besoin en effet de la dialectique pour la même raison qu'elle a besoin des sacrements.

Le sacrement est un symbole d'ordre social qui re-

(1) Voir le beau chapitre de *M. Piat*, sur ce sujet, *op cit.*, p. 230 et suiv.



couvre et qui transmet un courant intérieur de grâce et de vie divine. Avec l'ensemble de la liturgie qui l'encadre, il constitue l'enveloppe du culte rendu à Dieu dans l'Eglise. Il ne faut pas s'arrêter à cette enveloppe. Elle n'a de valeur que par les réalités mystérieuses qu'elle symbolise et auxquelles elle sert de véhicule et d'instrument. Mais supprimer cette enveloppe, comme font les protestants sous prétexte d'établir une religion « en esprit et en vérité », c'est méconnaître le caractère social de l'Eglise, et le dualisme profond de l'homme, qui n'est ni ange ni bête, mais qui est âme et corps tout ensemble.

De même, la dialectique est un ensemble de symboles d'ordre social (1), grâce auquel nos âmes, isolées qu'elles sont et cachées comme des lampes ardentes sous des verres épais, peuvent se communiquer leurs intuitions. L'intuition est bien le contact immédiat de l'esprit avec la réalité, mais cette intuition est vague, fuyante, incomplète et surtout essentiellement personnelle. La dialectique lui donne un corps, une enveloppe. Elle la réfracte en concepts qui sont la monnaie — avec un alliage plus ou moins fort — de cet or de notre connaissance intuitive. La monnaie circule, elle est faite pour cela. Elle a un rôle social. On ne prétend pas la donner pour de l'or pur. C'est à l'esprit enseigné d'aller au devant de celui qui l'enseigne, de sympathiser avec lui, de refaire le travail par lequel on passe de l'intuition au raisonnement, en sens inverse.

Ainsi les preuves classiques de l'existence de Dieu reposent toutes sur cette intuition que *le monde est insuffisant* (2), et cela parce qu'il est imparfait, ou

(1) Aussi, ne comprenons-nous pas ce que le P. Laberthonnière a voulu dire quand il a écrit : « Par la dialectique on pense *pour soi tout seul.* » (*Réalisme chrétien*, p. 100). C'est le contraire qui est vrai : dans l'intuition, on pense pour soi tout seul, et dès qu'on le veut communiquer il faut user de *dialectique*. Depuis Socrate le mot même de *dialectique* suppose toujours qu'on est *plusieurs*. Nous aimons mieux Le P. Laberthonnière quand il parle de la nécessité de la dialectique (*Ibid.*, p. 92) : « Nous ne pouvons pas plus nous en passer « sous cette forme, pour vivre humainement et religieusement, que « pour monter nous ne pouvons nous passer des degrés d'une échelle... « Le christianisme pouvait et devait, comme il l'a fait et continue « de le faire, utiliser la dialectique. »

(2) On le voit, pour nous l'intuition est une vision de l'intelligence, mais non pas une vision de Dieu.

sur cette autre que si l'imparfait existe *malgré* son imperfection, *a fortiori* le parfait existe *à cause* de sa perfection même.

Cette intuition fondamentale s'éparpille, se brise en concepts variés qui la traduisent dans ses différents aspects, sans en épuiser la richesse indivisible.

Le tort de l'argument ontologique est de tronquer l'intuition, de ne pas montrer que l'on part du monde, de ce qui existe, de ce qui est imparfait, et non de l'idée de parfait qui serait tombée l'on ne sait d'où.

La preuve apportée par M. Le Roy a un tort analogue, qui est la prétention de saisir Dieu directement, par l'exercice immédiat de l'intuition, par contact, pour ainsi dire, avec Dieu même. Cette intuition est possible, elle se réalise dans l'union mystique avec Dieu, mais elle n'est pas commune, et en tant qu'elle *exclut* tout autre procédé, toute autre intuition, elle est intolérante et fausse.

En maintenant énergiquement la valeur des preuves traditionnelles, l'Eglise manifeste une intention, dont ses adversaires n'ont pas toujours la loyauté de chercher à comprendre le sens.

Cette intention est au fond la même qui la pousse à préconiser le thomisme, comme doctrine philosophique.

En agissant ainsi — et il est étrange qu'elle ait à faire cette leçon au pragmatisme — elle veut sauvegarder à tout prix la *continuité* de la pensée humaine. Cette continuité a été constamment brisée depuis trois cents ans. Depuis Descartes (1) et ceci est plus sensible encore peut-être dans Kant, tous les penseurs qui se sont présentés dans l'arène, se sont montrés armés de pied en cap dans un système de leur façon, avec la prétention affirmée de couper les ponts derrière eux ou de creuser un abîme entre eux et le passé. Kant surtout a pris soin de cacher ses origines comme le Nil a dérobé ses sources. On dirait qu'il se pose en commencement absolu.

Le pragmatisme, qui est avant tout une philosophie de la continuité, devrait donc se réjouir qu'on lui demande

(1) Lire sur Descartes les pages de l'*Essai sur l'indifférence* (V, 19-30), en faisant la part de l'exagération.



de remonter au-dessus du point de rupture, non pour s'immobiliser dans une forme cadavérique et rigide, ainsi qu'il le pense et qu'il le dit, mais pour renouer le fil de la tradition, pour s'imprégner de ce qu'il y a d'éternellement vivant dans la philosophie religieuse du moyen âge, pour y fortifier surtout cette robuste confiance que nous devons avoir dans la possibilité d'atteindre le Vrai et de réaliser le Bien. Luther le premier, dans les temps modernes, a nié l'une et l'autre de ces possibilités. Le premier il a rompu avec le passé. Bien d'autres l'ont imité et chacun a créé sa voie nouvelle.

Au fond, la pensée de l'Eglise est bien celle qu'exprime si fortement Ollé-Laprune dans ces quelques lignes :

« *Dans l'ordre des idées essentielles à l'humanité, il* « *n'y a rien à découvrir de capital* (1).

« Les sciences de la nature admettent un progrès « que nous ne retrouvons pas dans l'ordre moral : elles « font des découvertes, des inventions qui sont, dans « toute la force du terme, des nouveautés.

« Un moment où l'on *ne sait pas*, un moment *où l'on* « *sait*. Dans l'ordre des idées essentielles, tout est « *donné* au fond. Et quoiqu'il y ait de rares révolu- « tions, comme le christianisme, on peut dire : *veni* « *adimplere, non solvere*.

« *En tout cas, la vie de l'humanité ne dépend pas* « *d'une découverte faite par un penseur*.

« *La prétention d'apporter du radicalement nouveau* « *est insoutenable* (2). »

Adimplere, non solvere : c'est bien cela, c'est bien le

(1) Même pensée dans *Laberthonnière* (*Réalisme chrétien*, p. 1993) : « L'évolution ne consiste jamais en ce qu'on invente des vérités « nouvelles. Dans l'ordre dogmatique de la vérité absolue, il n'y a « point de ces découvertes qu'un homme ou une époque puissent « s'attribuer en propre. On amène à la lumière ce qui était dans la « pénombre ; on trouve le mot qui exprime pour soi et pour les autres « la pensée qui s'élaborait depuis longtemps dans les profondeurs de « la vie. »

C'est pour cela que le consentement universel suppose toujours une vérité essentielle. Mais alors il ne faudrait pas opposer aussi radicalement, aussi bruyamment la « pensée moderne » à la philosophie antérieure. Là-dessus, v. *Lenoble*, p. 286.

(2) *La raison et le rationalisme*, p. 2.

programme que l'Eglise nous propose. En d'autres termes : *progrès dans la continuité*, c'est la formule même du pragmatisme. L'Eglise ne lui demande qu'une chose, qui est d'y être fidèle. Ollé-Laprune a encore une parole admirable dans le beau livre que nous venons de citer (1) :

« *La raison, indispensable partout, ne suffit nulle* « *part.* » Le pragmatisme insiste beaucoup sur l'insuffisance de la raison, sur l'importance de la certitude morale, sur la nécessité de guérir cette « cécité du cœur » dont parle l'Imitation. Et il a raison. La parole de J. de Maistre sera vraie dans la plupart des cas ; « Nul homme n'a cessé de croire en Dieu avant de désirer qu'il n'existât point (2). »

Mais n'oublions pas que si la raison ne suffit nulle part, *elle est indispensable partout*, ou ce qui revient au même, il faut aller au vrai de toute son âme : « De « même que si quelqu'un ne pouvait tourner ses « regards des ténèbres vers la lumière qu'en mettant « tout le corps en mouvement, ainsi est-ce *avec* « *l'âme tout entière* (Σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ) qu'il faut se « détourner du *devenir* universel (ἐκ του γιγνομένου) « jusqu'à ce que l'on puisse contempler *l'Etre* (τὸ ὄν) « et ce qu'il y a de plus éclatant dans l'Être, c'est-à- « dire ce que nous appelons le bien (3). »

On sait combien cette expression : *de toute son âme vers le Bien*, était chère à Ollé-Laprune.

Ses disciples ne l'ont-ils pas oubliée parfois ? N'ont-ils pas, sans le vouloir évidemment, mutilé quelques-unes des énergies par lesquelles notre âme peut faire son ascension vers le Bien qui est aussi le Vrai ?

C'est ce que l'Eglise a pensé en les condamnant et c'est pour les inviter à rendre à leur généreux élan vers l'Idéal toute son ampleur et par suite toute sa fécondité.

Nous ne voulons pas cependant finir cette étude sans

(1) P. 267, c'est la conclusion de tout le volume. Voir aussi *Piat*, op. cit., p. 173 et suiv.

(2) *Bacon*, II, 212.

(3) *Platon, République*, 518, d.



rendre hommage à la bonne volonté de quelques-uns des plus brillants écrivains de cette école.

« Quel charme, dirons-nous avec M. Piat, par ce « temps de froide incrédulité, que ce débordement de « vie intérieure que l'on remarque dans les écrits de « M. Blondel et les études du P. Laberthonnière. Oh ! « comme ils aiment ceux-là ! On dirait que la soif « inextinguible de l'Infini qui tourmentait les grands « mystiques a passé tout entière dans leur âme ! (1) »

Espérons que nous entendrons encore leur voix et que nous pourrons alors l'applaudir sans réserve.

(1) P. 168. En ce qui concerne *M. Blondel,* voir *Histoire et Dogme* (*Quinzaine,* 16 janv., 1er fév., 16 fév. 1904), surtout les dernières pages. *Laberthonnière,* ouvrages cités.

TABLE DES MATIÈRES

2223-07. — Imp. des Orph.-App., F. Blétit, 40, rue La Fontaine, Paris.

